УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Србољуб Д. Пеовић

ХРИШЋАНСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ НА БЛИСКОМ ИСТОКУ И ВЕРСКА ПОЛИТИКА ВЕЛИКИХ СИЛА (1774-1914)

докторска дисертација

Београд, 2026.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY

Srboljub D. Peović

CHRISTIAN COMMUNITIES IN THE MIDDLE EAST AND THE RELIGIOUS POLICY OF THE GREAT POWERS (1774-1914)

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2026

Ментор:

проф. др Милош Ковић, редовни професор, Универзитет у Београду, Филозофски факултет

Чланови комисије за оцену дисертације:

проф. др Александар Животић, редовни професор, Универзитет у Београду, Филозофски факултет

проф. др Мирослав Павловић, ванредни професор, Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет

доц. др Срђан Мићић, доцент, Универзитет у Београду, Филозофски факултет

др Огњен Крешић, научни сарадник, Балканолошки институт Српске академије наука и уметности

Датум _____

Хришћанске заједнице на Блиском истоку и верска политика Великих сила (1774-1914)

Сажетак: Ова докторска дисертација испитује друштвени, правни и политички преображај хришћанских заједница у блискоисточним провинцијама Османског царства у раздобљу од мира у Кучук-Кајнарџи (1774) до избијања Првог светског рата (1914). Ослањајући се на необјављену и објављену архивску грађу османске, британске, француске и руске провенијенције, на локалне арапске и сирске хронике, и вишејезичну научну литературу истраживање циља да покаже да прелазак блискоисточних хришћана од локално раздробљених скупина ка институционализованим вероисповедним заједницама и, у појединим срединама, модерним националним колективитетима није био пука последица европског империјалног притиска нити једносмерни производ османских реформи „одозго“. Напротив, тај процес био је резултат сложене интеракције између реформских мера Високе порте, верске дипломатије Великих сила и активног деловања самих локалних хришћана. Користећи се правним оквиром, пореским механизмима, супарништвом страних конзулата и мисија, домаћи хришћански актери изградили су разгранату образовну и штампарску мрежу и покренули световњачку еманципацију унутар сопствених цркава. Истовремено, ова двострука зависност од државне модернизације и страних протектората продубила је унутрашње конфесионалне расколе и заоштрила међуверске напетости у тренуцима криза Царства, постављајући темеље савремених националних идентитета Блиског истока.

Кључне речи: Хришћанство, Блиски исток, Османско царство, Велике силе, верска политика

Научна област: историја

Ужа научна област: модерна историја

Christian Communities in the Middle East and the Religious Policy of the Great Powers (1774-1914)

Summary: This dissertation examines the social, legal, and political transformation of Christian communities in the Middle Eastern provinces of the Ottoman Empire from the Treaty of Küçük Kaynarca (1774) to the outbreak of the First World War (1914). Drawing on unpublished and published archival records of Ottoman, British, French, and Russian provenance, alongside local Arabic and Syriac chronicles as well as multilingual scholarly literature, this study aims to demonstrate that the evolution of Middle Eastern Christians from locally fragmented groups into institutionalized confessional communities and, in certain settings, modern national collectives was neither a mere byproduct of European imperial pressure nor a unilateral result of top-down Ottoman reforms. Rather, it emerged from a complex triangular interaction between the centralizing policies of the Sublime Porte, the religious diplomacy of the Great Powers, and the active agency of indigenous Christians. By navigating legal frameworks, financial mechanisms and leveraging rivalries among foreign consulates and missions, local Christian actors built an extensive educational and printing network and spearheaded lay emancipation within their churches. Simultaneously, this dual reliance on state modernization and foreign protectorates multiplied internal ecclesiastical schisms and exacerbated intercommunal tensions during imperial crises, ultimately shaping modern Middle Eastern national identities

Keywords: Christianity, Middle East, Ottoman Empire, Great Powers, Religious Policy

Scientific Field: History

Scientific Subfield: Modern History

Садржај

1 Увод....1
2 Хришћанске заједнице на Блиском истоку до 1774....9
2.1 Рани период....9
2.2 Појава ислама и даље гранање хришћанства....11
2.3 Период крсташких ратова....14
2.4 Почетак западног мисионарства....16
2.5 Османска власт....17
2.6 Правни положај хришћанских заједница....18
2.7 Западни мисионари....19
3 Криза старог поретка (1774-1839)....26
3.1 Криза старог монопола и традиционални оквири заштите....26
3.1.1 Русија и Француска....26
3.1.2 Финансијска и институционална криза источних цркава....31
3.1.3 Локална власт и границе конзуларне моћи....34
3.2 Унутрашњи расколи и прерасподела моћи....42
3.2.1 Мелкитски раскол и галикански парадокс....42
3.2.2 Расцеп у јаковитској и несторијанској традицији....46
3.2.3 Долазак протестантизма....51
3.3 Друштвени оквири....55
3.3.1 Урбани простор: конфесионална топографија....55
3.3.2 Османске статусне норме наспрам урбане реалности....58
3.3.3 Контрола тела, одеће и простора....60
3.3.4 Рурални синкретизам....63
3.4 Политизација раскола....65
3.4.1 Борба за Света места....65
3.4.2 Алепска криза 1818....72
3.4.3 Грчка револуција и идентитетски раскид....76
3.4.4 Институционализација католика....80
3.5 Доба прелома....81
3.5.1 Политички преврати и Либански емират....81
3.5.2 Правна једнакост и конфесионални тријумф....85
3.5.3 Рат камилавки....88
3.5.4 Велике силе преузимају контролу....90
4 Доба Танзимата (1839-1878)....94
4.1 Рестаурација османске власти и парадокси раног Танзимата....94
4.1.1 Слом египатске управе....94
4.1.2 Нова провинцијска архитектура у пракси....98
4.1.3 Статусна видљивост, питање камилавки и проблем апостазије....102
4.1.4 Побуна на Либанској гори 1840. и слом Шихаба....106
4.1.5 Покушај директне османске управе над Либаном (1842)....111
4.1.6 Рат на Либанској гори из 1845....114
4.2 Институционализација нових заједница....117
4.2.1 Превирања у католичким црквама....117
4.2.2 Протестантска офанзива....121
4.2.3 Одговор других цркава....127
4.3 Провинцијски отпор и пут у Кримски рат....134
4.3.1 Слом курдских емирата и страдање у Месопотамији....134
4.3.2 Случај Малуле....136

4.3.3 Побуна у Алепу 1850....138
4.3.4 Дипломатска криза око Светих места....144
4.3.5 Блиски исток у Кримском рату....150
4.4 Хатихумајун и друштвена поларизација....155
4.4.1 Правни преокрет и дилема војне обавезе....155
4.4.2 Наставак дискриминације и „рат застава и звона“....158
4.4.3 Рат на Либану....162
4.4.4 Покољ у Дамаску....167
4.4.5 Промена статуса Либана....173
4.4.6 Побуна у Зејтуну....179
4.4.7 Освајања степа и планина....182
4.5 Унутрашњи потреси у источним црквама....185
4.5.1 Јерменска низамнама и везивање Јермена за Цариград....185
4.5.2 Борба источних католика за очување традиција....187
4.5.3 Руска Палестина и криза Јерусалимске патријаршије....193
4.5.4 „Мирни крсташки рат“ и колонизација Палестине....197
4.5.5 Просветна револуција....201
4.5.6 Велика источна криза и први уставни период....206
5 Између империјалног и локалног (1878-1914)....212
5.1 Хамидовска држава....212
5.1.1 Послератна анархија и политика исламизације....212
5.1.2 Хришћанске мисије у унутрашњости....218
5.1.3 Борбе за Католички протекторат и очување источних обреда....225
5.2 Православни препород и верски сукоби у Горњој Месопотамији....232
5.2.1 Царско православно палестинско друштво и руска просветна мрежа....232
5.2.2 Криза у Антиохијској патријаршији....237
5.2.3 Унутрашњи расколи у Горњој Месопотамији....239
5.3 Јерменско питање и покољи на северу Блиског истока....240
5.3.1 Побуна у Зејтуну 1878-1879....240
5.3.2 Устанак у Зејтуну 1895. и покољи на северу Сирије и Месопотамије....243
5.4 Младотурски режим....248
5.4.1 Револуција, контрареволуција и аданско-алепски покољи 1909....248
5.4.2 Увођење опште војне обавезе....252
5.4.3 Криза француског Католичког протектората....255
5.4.4 Наставак кризе источних цркава....259
5.5 Лаичка револуција и рађање национализама....260
5.5.1 Борба за православну Јерусалимску патријаршију....260
5.5.2 Царско палестинско друштво и Антиохијска патријаршија....263
5.5.3 Хришћанска штампа и национални концепти уочи Великог рата....264
6 Закључак....271
Библиографија....277
Извори....277
Необјављени извори....277
Објављени извори....279
Збирке докумената, преписки....279
Мемоари, сећања, дневници....280
Периодика....282
Литература....282
Монографије....282
Чланци и расправе....286

Необјављене дисертације.....295
Енциклопедије и речници.....295
Биографија.....296

1 Увод

Историја хришћанских заједница Блиског истока током Дугог XIX века неодвојива је од унутрашњих преображаја кроз које је у том раздобљу пролазило Османско царство, као и од његових све сложенијих односа са европским силама. Међутим, политичка, друштвена и конфесионална стварност ових заједница није се обликовала искључиво у дипломатским центрима моћи попут Цариграда, Лондона, Париза или Санкт Петербурга. Она је у знатној мери зависила од локалних прилика, међусобних односа самих верских заједница, деловања духовних и световних представника, као и од различитих облика свакодневног преговарања са османским властима и дипломатским заступницима Великих сила на терену.

Полазећи од таквог разумевања тематике, предмет ове дисертације јесте испитивање положаја и деловања хришћанских заједница Блиског истока у светлу верске и спољне политике Великих сила у XIX веку. Иако су већ самим насловом рада у први план истакнути односи између блискоисточних хришћана и европских сила, рад на изворима јасно је показао да се та релација не може целовито разумети уколико се посматра изоловано од османског државног оквира. Будући да су блискоисточни хришћани били султанови поданици, те да се дипломатска и верска политика европских дворова остваривала управо кроз институционалне механизме, правне оквире и реформске захвате Османског царства, османска држава се у анализи нужно наметнула као трећи, незаобилазни чинилац. Укључивање унутрашњих промена у Царству стога не представља тематско одступање од теме ове дисертације, већ неопходан аналитички и историјски оквир без ког би праћење односа између Великих сила и локалних хришћанских актера остало лишено свог стварног политичког и правног контекста.

Унутар тог троугла односа, истраживање не полази од претпоставке да су блискоисточни хришћани представљали јединствену политичку или верску целину, нити да је политика Великих сила једини кључ за разумевање њихове прошлости. Напротив, једно од полазишта анализе управо су разлике у црквеној организацији, друштвеној структури и локалним интересима појединих заједница, као и њихови специфични односи са османским властима. С друге стране, политика Великих сила, иако кључна због института заштите хришћанског становништва и верског надметања европских дворова, сагледава се не само кроз државне и геополитичке интересе већ и кроз конкретно деловање верских и мисионарских установа на терену. Отуда је основни циљ дисертације да утврди чиниоце који су обликовали политички, правни и верски положај блискоисточних хришћана, односно да покаже у којој мери су ове заједнице самостално градиле своје стратегије користећи се страним утицајима, прихватајући их или их оспоравајући, а у којој мери су њихови поступци били условљени реформским процесима у Османском царству и међународним околностима.

Из овако постављеног предмета и циља произилази и основна теза дисертације: да однос Великих сила и хришћанских заједница Блиског истока између 1774. и 1914. године, као и сам преображај тих заједница од локално раздробљених, хијерархијски подређених и обичајним правом уређених групација ка институционализованим вероисповедним заједницама и модерним колективитетима, није био једносмерна последица европског империјалног продора нити пуки производ османских државних реформи „одозго“, већ резултат сложене тростране интеракције у којој су сами локални хришћански актери играли активну и често пресудну улогу. Док су реформски захвати Османског царства рушили старе административне оквире и оквире суживота, а Велике силе преко финансија, конзуларних протектората и густе мреже мисионарских школа, штампарија и болница настојале да верске заједнице претворе у инструменте свог политичког и културног утицаја, блискоисточни хришћани вешто су користили супарништво европских дворова и правне механизме османских

реформи за остваривање сопствених циљева. Међутим, управо је та двострука зависност од државне модернизације и страног покровитељства дубоко изменила унутрашњу структуру самих хришћанских заједница: умножила је конфесионалне расколе стварањем нових католичких и протестантских цркава, заоштрила међуверске напетости са муслиманском већином у тренуцима спољнополитичких криза Османског царства (1850, 1860, 1895-1896, 1909) и покренула унутрашњу борбу световног лаиката и нижег клира против старе црквене олигархије и страних јерархија, из које су се уочи Првог светског рата родили савремени концепти арапског, сиријског, либанског и палестинског идентитета.

*

Историја не познаје границе које јој историчар поставља, али историографско дело их истовремено захтева. Тема хришћанских заједница на Блиском истоку и утицаја Великих сила делује посебно незахвална за хронолошке границе имајући у виду самостални развој ових група, османског државног оквира, као и карактеристике верских политика, метода и снаге утицаја сваке од Великих сила. Као почетна тачка изабран је крај Руско-османског рата из 1768-74. Ако се изузме првобитни шок преливања овог рата на Средоземље, склапање мира није донело много промена у свакодневном животу становника Блиског истока. Ипак, иако су амбиције Русије према османским православним поданицима сезале још у доба Петра Великог, управо је 1774. наступио преломни тренутак у којем су те тежње добиле међународноправно упориште, омогућивши Санкт Петербургу да у наредним деценијама иступа као званични заштитник православља у Османском царству. Период око 1774. се показао преломним и у другим пољима. Иако је Француска већ вековима била присутна у османским лукама, управо је око 1774. претрпела знатан шок забраном језуитског реда, који је био окосница римокатоличких мисија до тог тренутка.

Као завршна граница узет је улазак Османског царства у Први светски рат током новембра 1914. У седмицама око уласка у светски сукоб, османске власти су укинуле низ старих институција, укључујући чувене капитулације са Великим силама, световне привилегије хришћанских заједница итд. Занемарујући чак и демографску катастрофу која се дешавала на Блиском истоку и шире током Великог рата, положај хришћана се тим потезима драстично променио. Четири године касније су се пределе Блиског истока нашли под окупацијом Уједињеног Краљевства и Француске, у сасвим новим политичким системима.

Како би се целовито сагледало међусобно преплитање реформских захвата у османској држави, друштвених кретања у блискоисточним провинцијама и промена у политици Великих сила, дисертација је у основи устројена хронолошки. Чисто тематски приступ неизбежно би покидао то везивно ткиво и довео до тога да се поједини чиниоци посматрају изоловано од ширег историјског тренутка. Са друге стране, будући да су се унутар истих временских оквира упоредо одвијали бројни и често разноврсни процеси, главе су структурисане тематски. Такав комбиновани, хронолошко-тематски приступ омогућио је да се паралелни токови, од дипломатских и мисионарских иницијатива европских сила до унутрашњих превирања у појединим црквама и локалним заједницама, анализирају као засебне целине, а да се притом не изгуби из вида њихова истовременост и узрочно-последична повезаност.

Унутрашња хронолошка подела рада заснована је на прекретницама које су значајно измениле околности у којима су се односи о којима смо писали развијали. Као границе узети су доношење Хатишерифа од Гилхане (1839), Берлински мир (1878) и Младотурска револуција (1908). Оваква подела не подразумева да су поменуте године представљале једнаке прекретнице свих хришћанских заједница, нити да су промене наступале истовремено у свим деловима Османског царства. Хронолошки оквири појединих целина служе праћењу процеса различитог трајања и интензитета, уз уважавање посебности локалних прилика. Стога

изабране године представљају аналитичке границе, не претпоставку о наглим и свеобухватним прекидима историјског развоја.

„Хришћанске заједнице“ у овом раду се користе у ширем значењу, које не подразумева искључиво припадност одређеној црквеној организацији или формално признатој вероисповедној целини. Под тим појмом означавају се и историјски обликоване групе становништва повезане припадношћу хришћанској верској традицији, црквеној организацији и различитим облицима (верским, друштвеним, институционалним) заједничког живота. Њихов идентитет и устројство нису нужно били одређени верском припадношћу, већ су зависили и од локалних прилика, језичких и друштвених веза, односа са државним властима и других историјских околности.

Под појмом „верска политика“ у овом раду подразумевали смо скуп начела, мера и поступака државних власти усмерених ка уређивању, очувању и промени положаја верских заједница, њихових установа и верника, као и ка остваривању државних политичких интереса кроз односе са верским чиниоцима. Уз унутрашње управљање верским питањима, верска политика подразумева и дипломатско деловање усмерено на верске заједнице ван граница државе. У потоњем случају, мисионарске организације могле су да делују и самостално, док је њихова делатност постајала делом државне политике тек у одређеним облицима повезаности са државним институцијама, као и у конкретним периодима или питањима.

*

Појам „Блиски исток“ представља један од најраспрострањенијих географских конструката савременог доба. Израстао из сложене еволуције термина *Near East* и *Middle East*, који се од 1902, нарочито кроз текстове америчког поморског теоретичара Алфреда Тајера Махана и британског публицисте Валентајна Чирола, раширио у западној литератури, овај појам нејасних граница првобитно је био дефинисан према стратешким потребама британске империјалне политике, а не према Османском царству или унутрашњим историјско-географским целинама самог региона. Свесни историјске условљености и променљивости овог термина, у раду га користимо искључиво као савремену историографску одредницу, а не као категорију којом су се служили савременици разматраних догађаја. Његова употреба не подразумева постојање монолитног простора одређеног једнообразним политичким или културним карактеристикама, већ служи за означавање међусобно повезаних историјских области Леванта и Месопотамије унутар Османског царства.

У овом раду се под појмом Блиског истока подразумева ужи историјски простор између Ел Ариша на југозападу, Арабијског полуострва на југу и иранске границе на истоку. Северну линију је знатно тежа за повући. У овом раду ће том границом бити сматрана линија преко планинске Киликије (са јерменском енклавом Зејтун и градом Марашем), појас уз прелазе на горњем току реке Еуфрат са Бирециком и Урфом, област града Мардина, плато Тур Абдина са средиштем у Мидјату, као и ободи планина око града Заха, тако да су обухваћене долине Ниниве. Овако повучена линија окупља главнину заједница повезаних вековном антиохијском, јерусалимском и сирском црквеном традицијом. Њихове сеобе, језичке споне и унутрашњи расколи су се махом преливали преко области укључених у разматрани простор. С друге стране, ван оквира остају низијска Киликија, горњи басен Тигра, као и источноанадолске висоравни, које су постале главним попришћем османско-јерменских војних сукоба, поготово у периоду након Берлинског конгреса 1878.

Египат није узет у разматрање због своје специфичне политичке ситуације током XIX века, као и због чињенице да је доминантна хришћанска група у њему особена и искључиво везана за ову област. Како Арабијско полуострво фактички није имало домаће хришћанско становништво у разматраном периоду, сматрали смо да га нема потребе укључивати.

Појам „Великих сила“ у европској политичкој и историјској мисли стекао је одређену популарност још крајем XV века.[1] У званични дипломатски речник је овај појам, међутим, ушао тек од 1815, када су четири европске државе, кључне савезнице у рату против француског цара Наполеона I – Уједињено Краљевство, Русија, Пруска и Аустрија – створиле Четвороструки савез (1815). Њима се три године касније придружила и пета држава, Француска. Овај савез широм европског континента сматран је неформалним директоријумом најмоћнијих држава. Покушавајући да овом појму пружи теоретско утемељење, Леополд фон Ранке је 1833. у расправи под насловом „Велике силе“ понудио критеријуме који би дефинисали овакве државе. Теоретске расправе у домену политичких наука од малог су интереса за овај рад, будући да у разматраном периоду није било двоумљења око тога које су државе чланице овог клуба, чак ни онда када је Италија од 1880-их почела да му се придружује.

Иако смо се потрудили да у разматрање узмемо сваку појединачну Велику силу, фокус овог рада остао је на трима главним силама које су имале утицаја на Османско царство у XIX веку. Те три силе – Француска, Уједињено Краљевство, Русија – остале су убедљиво најактивније на простору Блиског истока у разматраном периоду. Њихов утицај је био толики да је у изворима насталим у Османском царству коришћен чак и полуформални назив „Три силе“ (*Düvel-i Selâse*).[2] У последњем делу разматраног периода, од 1880-их, све одлучнију улогу међу хришћанима Блиског истока заузеле су још две државе – Сједињене Америчке Државе и Италија. Иако ће о обема бити речи, и њима је припало секундарно место: прва од ових двеју држава се и сама више фокусирала на горуће Јерменско питање, док је друга постала ривал Француској.

Унутрашња административна подела Османског царства је била предметом сталних промена. Јединице управе су стално мењале своје границе, и XIX век у томе није био изузетак. Шта више, захваљујући вишеструким покушајима реформе, како административне, тако и судске и других, могло би се рећи да је овај век донео и више промена него неки претходни. Сматрали смо да је читаоцу ипак потребан релативно постојани географски референтни оквир. Прагматично решење, уз ризик од приговора на анахронизам (можда и оријентализма) нашли смо у употреби устаљених европских географских термина за подручја Блиског истока.

Како ће бити речи у главном делу рада, интересовање за Свето писмо и хришћанство довело је до обнове термина „Сирија“. Овај географски појам, иако макар на почетку разматраног периода стран онима који су у „Сирији“ живели, био је међу европским и америчким путописцима релативно одређен у XIX веку. Њиме је описиван простор између Ел Ариша и Арабијске пустиње на западу и југу, до Еуфрата и Сиријске пустиње на северу и истоку. Северна граница је остала вероватно најслабије дефинисана, али је у овом раду поистовећена са северним границама читавог блискоисточног простора. Уз овај појам, у раду су коришћена још три за његове специфичне делове – „Либан“, „Палестина“ и „Трансјорданија“. О првом термину ће бити више речи у главном делу рада, будући да је доживео драстичне промене у значењу и обиму током XIX века. Палестина је, као што ће се видети, заживела као термин крајем овог века за области између Средоземног мора, реке Јордан и Мртвог мора, као и између пустињских предела око Газе до области градова Назарета, Сафеда и Акре (библијске Галилеје). Простор онога што је на прелазу векова у европској литератури добило име Трансјорданије није имао еквивалентан назив у арапском и османском турском, пре свега зато што су и саме области источно од реке Јордан до негостољубљивијих

[1] М. Ковић, *Велике силе и Срби, 1496-1833*, Београд 2021, 11-13.

[2] Тако је у фонду Османског архива Председништва Републике Турске који чува регистре преписа службених преписки (*Ayniyât Defterleri*) сачувана посебна подсерија за период Грчке револуције под именом „Православна заједница и Три силе“ (*Rum Milleti ve Düvel-i Selâse*). Овај појам је коришћен и касније, те се тако јавља 1895. током Јерменских покоља (в. нпр. BOA, HR.SYS, 1366/22).

предела Сиријске пустиње потпале под директну османску власт на самом крају Дугог XIX века.[3]

Појам „Ирак“, са друге стране, јесте термин арапског порекла (*al-ʿIrāq*) и остао је познат домаћем становништву макар од VIII века. Његове границе биле су знатно слабије дефинисане, али се генерално под њиме подразумевао простор од Персијског залива на југу до одређене тачке на северу, као и између Сиријске пустиње на западу до планина према иранским државама на истоку. Овај појам се такође јавља и у османском дворском речнику у више форми (*Ḫıṭṭa-i ʻIrāḳiyye*, *ʻIrāḳ memleketi* и сл).[4]

Велике методолошке недоумице јавиле су се око именовања одређених хришћанских заједница. Термини „несторијанци“, „јаковити“ и сл. су се одомаћили у европској и америчкој литератури за специфичне заједнице, које опет ове термине не прихватају или чак сматрају увредљивим. Са друге стране, имена која ове заједнице саме користе (или су користиле) за себе могу звучати збуњујуће. Чак и уколико се занемари ситуација у којој петорица црквених великодостојника носе титуле „патријарха Антиохије и Свег Истока“, остају терминолошки проблеми око коришћења термина попут „сиријски“, „православни“ или „источни“. Стога су у овом раду коришћени устаљени термини у српској и европској литератури, уз употребу напомена при првом представљању цркава, у нади да ће овакво намерно грешење бити опроштено. Велики проблем се јавља и у употреби појма „католички“. Како скоро све хришћанске заједнице имају одређене претензије на овај назив, употреба овог појма за једну цркву (или групу цркава) би значила да друге то нису.[5] За цркве које признају примат римског понтифика као врховни и чији је демографски центар у Европи, српски језик има појмове „римокатолички“ (за латински обред) и „гркокатолички“ (за византијски обред). Проблем је што, како ће се видети у главном делу рада, на Блиском истоку постоји још неколико цркава других обреда које признају примат Рима, а за које српски језик нема адекватне термине. Као прагматично решење, како би се избегле незграпне конструкције у тексту, у овом раду ће термин „католички“ бити употребљаван као и у говорном српском језику: у значењу „у унији са римским понтификом“, наглашавајући притом да овде не исказујемо став према питању легитимитета црквених организација.

*

Историја блискоисточних хришћанских заједница под османском влашћу већ деценијама представља значајно поље глобалне историографије. Поједине синтезе и монографије пружиле су широк увид у њихов правни, друштвени и верски положај, као и односе са османским властима и европским државама. Посебно место у овом погледу имају истраживачи попут Бернара Ебержеа, Бруса Мастерса, Константина Панченка и Хедер Шарки. Њихова дела, иако различита по хронолошком обиму, представљају важна полазишта за разумевање положаја немуслимана у Османском царству.[6]

Поред ових шире постављених истраживања, значајан број радова посвећен је историји појединих хришћанских цркава, њиховом унутрашњем развоју, односима са Римом и другим верским средиштима, као и променама у црквеној организацији. У том погледу посебну

[3]E. L. Rogan, *Frontiers of the State in the Late Ottoman Empire: Transjordan, 1850-1921*, Cambridge 1999, 1-18.
[4]N. M. Nuri, „Iraq is not Artificial: Iraqi Trends and the Refutation of the Artificial State Hypothesis“, *Al-Muntaqa: New Perspectives on the Arab Studies* 1/3 (2018): 9-39.
[5]Грч. *καθολικός* – општи, саборни, свеопшти.
[6]B. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge 2001; B. Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVIIe-XVIIIe siècles)*, Rome 1994; H. J. Sharkey, *A History of Muslims, Christians, and Jews in the Middle East, Cambridge* 2017; U. Makdisi, *Age of Coexistence: The Ecumenical Frame and the Making of the Modern Arab World*, Oakland 2019; К. А. Панченко, *Ближневосточное православие под османским владычеством. Первые три столетия, 1516-1831*, Москва 2012.

вредност имају радови историчара попут Жозефа Насрале, Матија Мусе и других истраживача источног хришћанства. Истовремено, проучавање појединих градова и области, нарочито центара попут Алепа, Мосула, Дамаска, Бејрута и Либанске горе, омогућило је подробније разумевање локалних прилика, политичких и друштвених односа, као и места хришћанских заједница у унутрашњости Османског царства.[7]

Нарочити напредак остварен је у истраживањима XIX века, чије су политичке и друштвене промене подстакле преиспитивање старијих тумачења османског верског поретка. Радови историчара попут Усаме Макдисија, Фруме Закс и Хедер Шарки показали су значај локалних заједница, преображаја верских и друштвених идентитета, као и различитих облика сарадње и сукоба међу верским заједницама. У исто време, истраживања мисионарских активности, посебно римокатоличких и протестантских, допринела су бољем разумевању односа између страних верских установа, локалних хришћана и османских власти.[8]

Посебно место у историографији заузимају истраживања верске дипломатије Великих сила и њиховог односа према хришћанским заједницама Османског царства. У том погледу значајни су радови посвећени француском католичком протекторату, руској политици према православним црквеним установама, британској дипломатској подршци протестантским мисијама, као и аустријском и пруском/немачком верском деловању.[9]

*

Османски архив Дирекције државних архива Председништва Републике Турске (*T. C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı – Osmanlı Arşivi*) представља једно од најважнијих полазишта за истраживање историје Блиског истока под османском влашћу. Богата документација централне администрације омогућава праћење политичких, правних и управних процеса, али и реконструкцију појединих локалних догађаја и односа који се не могу увек сагледати кроз друге врсте извора. За предмет овог истраживања посебно је битна могућност праћења односа Порте са провинцијским властима, хришћанским црквеним представницима и дипломатама Великих сила. Обим и разноврсност, ипак, не отклањају одређена ограничења. Османска административна документација превасходно одражава интересовања и потребе државног апарата, због чега сведочанства нису увек равномерна нити омогућавају реконструкцију из перспективе непосредних учесника. Поред тога, извештаји, наредбе и представке често више говоре о намерама него о стварним последицама прописаних мера. Уз то, неуједначена сачуваност, обрађеност и доступност архивских фондова постављају додатна ограничења за истраживање.

Посебну групу извора чини дипломатска преписка представника Великих сила, сачувана у архивским фондовима и објављеним збиркама извора. У оквиру истраживања разматрана је грађа британског Националног архива, нарочито серија избора поверљивих дипломатских преписки о Османском царству. Значајно место припада и грађи француских

[7]F. Zachs, *The Making of a Syrian Identity: Intellectuals and Merchants in the Nineteenth Century Beirut*, Leiden 2005; D. R. Khoury, *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul 1540-1834*, Cambridge 1997; A. Massot, „Julian or Gregorian Calendar? Authority and Identity in the Greek Catholic Community of Nineteenth Century Syria“, *Contemporary Levant* 10/1 (2025): 1-18.

[8]C. Verdeil, La mission jésuite du Mont-Liban et de Syrie (1830-1864), Paris 2011; S. Deringil, Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire, Cambridge 2012; R. H. Davison, Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876, Princeton 1963; H. Laurens, La Question de Palestine, I: L'invention de la Terre sainte (1799-1922), Paris 1999.

[9]*New Faith in Ancient Lands: Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, ed. H. Murre-van den Berg, Leiden 2006; *Christian Missions and Humanitarianism in the Middle East, 1850-1950: Ideologies, Rhetoric, and Practices*, eds. I. M. Okkenhaug, K. S. Summerer, Leiden 2020; D. Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1914: Church and Politics in the Near East*, Oxford 1969; A. R. Sinno, *Deutsche Interessen in Syrien und Palästina, 1841-1898: Aktivitäten religiöser Institutionen, wirtschaftliche und politische Einflüsse*, Berlin 1982.

дипломатских архива, укључујући преписку конзуларних представника. Ови извори омогућавају подробније праћење дипломатских интервенција, питања верске заштите, односа са османским властима и деловања мисионарских организација. У конзуларним преписка налазе се бројна сведочанства о локалним сукобима, односима црквених јерархија, као и приликама које нису привлачиле пажњу османске централне администрације.

Дипломатска грађа, ипак, захтева посебан опрез. Извештаји нису неутрални описи догађаја, већ документа настала за потребе одређене службе у складу са интересовањима, проценама и личним уверењима људи који су их састављали. Разлике у познавању локалних језика и културе, верских прилика и друштвених односа могле су утицати на тумачења. Поред тога, и сами дипломатски представници су неретко зависили од информација добијених посредством сарадника, црквених великодостојника и других заинтересованих страна. Посебно је опрез потребан при коришћењу објављених и службено приређених избора дипломатских преписки, будући да онда садржина зависи и од критеријума којима су се водили приређивачи.

Посебну вредност имају локалне хронике, дневници, мемоари, црквена документација и други извори настали унутар самих хришћанских заједница. Они омогућавају да се историјски процеси сагледају изван перспектива османске централне администрације и европских дипломатских представника. Њихова сведочанства нарочито су важна за разумевање унутрашњих односа хришћанских заједница, локалних интереса, верских сукоба и начина на који су становници појединих области разумели поступке османских власти и Великих сила. Ни ови извори, опет, нису лишени ограничења. Верска припадност, лични интереси, породична супарништва и накнадна тумачења догађаја могли су утицати на њихову садржину. Додатну потешкоћу ствара неуједначена сачуваност локалних извора, као и промене у облицима историјског и мемоарског писања XIX века.

Управо због различите природе и ограничења наведених извора, њихово међусобно поређење има посебан методолошки значај. Исти догађај могао је бити представљен као нарушавање јавног поретка у османском извору, повод за дипломатску интервенцију у конзуларној преписци, а као унутрашњи сукоб или питање локалних права у сведочанствима хришћанских заједница. Упоредна анализа ових перспектива омогућава не само потпунију реконструкцију појединих догађаја, већ и испитивање начина на који су различити чиниоци разумевали, представљали и настојали да утичу на њихов исход.

*

Полазећи од достигнућа постојеће историографије, ово истраживање настоји да пружи целовитији увид у међусобне односе хришћанских заједница Блиског истока, као и у њихове односе са другим заједницама истог овог региона, османском државом и Великим силама током Дугог XIX века. Његов допринос огледа се у упоредном разматрању верских политика различитих држава у ширем хронолошком и географском оквиру, уз истовремено праћење унутрашњег развоја хришћанских заједница и промена у османском државном поретку. Употребом извора различитих провенијенција настоји се превазићи ограничење приступа који наведене односе посматрају превасходно из перспективе појединачних сила, дипломатских служби или црквених установа. Посебна пажња посвећена је начинима на које су локални хришћани не само реаговали на спољне утицаје, већ и сами доприносили обликовању односа између османских власти и Великих сила.

Избор хронолошког приступа и упоредно коришћење извора различитих провенијенција произилазе из настојања да се историја блискоисточних хришћана не посматра издвојено од османског поретка, нити да се верска политика Великих сила сведе на једнострани

спољни утицај. На тај начин рад прати истовремено деловање и међусобне утицаје различитих чинилаца, уз уважавање неједнаког трајања и интензитета промена у појединим областима.

2 Хришћанске заједнице на Блиском истоку до 1774.

2.1 Рани период

Иако је прва генерација Исусових следбеника имала своје јасно средиште у Јерусалиму, два преломна војно-политичка догађаја из корена су преокренула однос између јерусалимске матице и дијаспоре: римска опсада и разарање Јерусалима у Првом јудејском рату (66-70) и Хадријаново крваво гушење устанка Симона бар Кохбе (132-135). Током тог другог устанка, на рушевинама Јерусалима подигнута је римска колонија Елија Капитолина у коју је Јеврејима забрањен сваки приступ. У оквиру саме Палестине главно интелектуално средиште постала је убрзо Цезареја.

Док је Јерусалим током прва два столећа остао потиснут, улогу главног црквеног чворишта на Истоку преузела је Антиохија. Као град у којем су по традицији ученици по први пут названи хришћанима, у којем су деловали Петар и Павле, те као управно седиште римских легата и царска резиденција од времена тетрархије крајем III века, Антиохија је постала главна база за ширење хришћанства на исток. Продор нове вере у унутрашњост одвијао се кроз мрежу хеленистичких градова попут Лаодикије (Латакије), Едесе (Урфе), Нисибиса (Нусајбина) и Палмире. Док се у приморским градовима на западу Блиског истока хришћанство ширило на грчком језику градске управе и културе, у унутрашњој зони, где је становништво говорило различитим арамејским дијалектима, од II века примат у књижевности, преводу Светог писма и литургијској поезији преузео је источноарамејски дијалект града Едесе познат као сирски. Остваривши значајан замах већ у првим деценијама, хришћанство је у II веку продрло и у римску провинцију Арабију и веће трговачке градове пустињског обода, попут Петре и Палмире. До почетка III века, у време владавине арапског краља Абгара VIII Великог (око 177–212) на чијем је двору деловао хришћански философ Бардесан, Едеса је израсла у прворазредно хришћанско средиште**.**

Захваљујући положају Едесе и Нисибиса на раскршћу караванских путева преко Сиријске пустиње и Горње Месопотамије, хришћанске заједнице су се веома рано формирале источно од римске границе, у Месопотамији под парћанском и потом сасанидском влашћу. Смена парћанске династије сасанидском у Ирану (226) и ратни походи шаха Шапура I на римску Сирију и Антиохију средином и крајем III века довели су до масовних депортација хиљада грчких и сирских становника у унутрашњост Сасанидског царства. Они су са собом пренели и своју црквену организацију и снажно подстакли ширење хришћанства у Месопотамији**.** До V-VI века хришћанство је захватило читав простор Блиског истока све до југа Арабијског полуострва.

Према раној црквеној организацији, све мисије на Истоку формално су потпадале под јурисдикцију архиепископа односно патријарха Антиохије. У односу на друге патријаршије, међутим, Антиохијска црква није била чврсто централизована јер је обухватала низ богатих и самосталних митрополија, док су рано развијена жаришта сирске учености у северној Месопотамији у стварности уживала велику аутономију, утолико пре што је цео простор Блиског истока у римско и рановизантијско доба био непрекидно поприште ратова са Ираном у којима је и сама Антиохија више пута опседана и разарана.[10]

Престанак прогона хришћанства у Римском царству након рескрипта царева Константина I Великог и Лицинија из 313. (тзв. „Миланski едикт“) и уздизање никејског хришћанства на ранг државне религије Солунским едиктом царева Теодосија I, Грацијана и Валентинијана II 380, потпуно су преобразили верски пејзаж Палестине и Сирије. Поклоничко

[10]S. Ashbrook Harvey, „Syria and Mesopotamia“, *The Cambridge History of Christianity I: Origins to Constantine*, eds. M. M. Mitchell, F. M. Young, Cambridge 2008, 351-366.

путовање Константинове мајке, царице Јелене, у Јерусалим око 326-328, проналазак Часног крста, као и царско покровитељство над Црквом Светог гроба у Јерусалиму и Рођења Христовог у Витлејему вратили су Јерусалим у само духовно средиште хришћанског света. Упркос упозорењима црквених отаца попут Јеронима и Јована Златоустог против претераног култа реликвија и путовања, поклоништво у Свету земљу добило је знатне размере, тако да су до VI века настали бројни путописи и итинерари, а Палестина је прекривена мрежом манастира и коначишта за ходочаснике.[11]

Јединство раног хришћанског Истока нарушено је током V и VI века христолошким споровима о односу божанске и људске природе у Христу, који су довели до постепеног издвајања више самосталних црквених заједница. Први велики сукоб избио је између представника антиохијске и александријске богословске традиције, које су различито наглашавале Христову човечанску и божанску природу. Цариградски патријарх Несторије (428-431), представник антиохијске школе, страховао је да се недовољно разликују Христово божанство и човештво. Његовом учењу супротставио се александријски патријарх Кирило, који је инсистирао на јединству Христове личности и оправданости назива Богородица. Трећи васељенски сабор у Ефесу 431. осудио је Несторија, али тиме није окончан сукоб двеју богословских традиција. У Сасанидском царству, где је хришћанска црква већ раније стекла сопствену управну организацију, током V века све већи утицај добијало је учење Теодора Мопсуестијског (умро 428), које је развијано у богословској школи у Едеси. Након затварања ове школе 489, део њених учитеља прешао је у Нисибис, који је постао једно од главних средишта источносирске богословске традиције. Тако је Црква Истока, организационо осамостаљена још у првој половини V века, постепено прихватила особену диофизитску христологију, због које је у каснијој литератури постала позната као „несторијанска“, иако сам Несторије није учествовао у њеном оснивању.

Нови сукоб избио је око учења цариградског архимандрита Евтиха, који је, насупрот антиохијском наглашавању разлике између божанског и људског у Христу, заступао становиште које су његови противници разумели као потискивање Христове човечанске природе. На Четвртом васељенском сабору у Халкидону 451, сазваном под покровитељством цара Маркијана, усвојена је догматска формула према којој је Христос једна личност у две природе, божанској и људској, сједињене неслучиво, непроменљиво, нераздељиво и неразлучно. Посебно је осуђено Евтихово монофизитско учење.[12] Сабор је свргао александријског патријарха Диоскора, али његове одлуке нису прихватили бројни египатски и сиријски хришћани, који су остали привржени учењу Кирила Александријског о једној оваплоћеној природи Бога Логоса.

Опстанак десетковане нехалкидонске цркве пред византијским полицијским прогонима у VI веку обезбедили су најважнији арапски савезници Византије тог доба, мијафизитска династија Гасанида. Гасанидски краљ Ел Харит ибн Џабала је око 540. уз подршку царице Теодоре у Цариграду издејствовао рукоположење двојице мијафизитских епископа: Теодора за епископа арапских логора и монаха Јакова Барадеја формално за епископа Едесе. Прерушен у просјачке рите, Јаков Барадеј је деценијама тајно обилазио Сирију и Месопотамију и самостално рукополагао мијафизитске епископе и свештенике, позајмивши тако своје име сирским монофизитима који ће постати познати као „јаковити“.

Последњи велики рат између Ирана и Византије (602-628) додатно је продубио политичке и верске поделе на хришћанском Истоку. Персијски шах Хозроје II освојио је Сирију, Јерусалим (614) и Египат (619), а успостављање сасанидске власти на дотадашњим византијским

[11]M. Mitchell, „From Jerusalem to the ends of the earth“, *The Cambridge History of Christianity I*, 295-300.
[12]W. Löhr, „Western Christianities“, *The Cambridge History of Christianity II: Constantine to c. 600*, eds. A. Casiday, F. W. Norris, Cambridge 2008, 89-90.

територијама изменило је положај тамошњих хришћанских заједница. Персијска управа је у појединим областима подржавала нехалкидонске црквене структуре на рачун халкидонске јерархије, мада њена верска политика није била једнообразна. Византијски цар Ираклије преокренуо је ток рата низом похода у унутрашњост Персијског царства, користећи и савезништво са западнотурским снагама на Кавказу, а његова победа 627. и политички слом Хозројеве власти довели су до мира 628. Рат је обе царевине оставио војно и привредно исцрпљеним, док су њихове хришћанске заједнице, већ дубоко подељене догматским и црквеноуправним споровима, убрзо биле суочене са арапско-исламским освајањима.

2.2 Појава ислама и даље гранање хришћанства

Према исламској традицији, Мухамед, посланик ислама, рођен је око 570. у Меки, а око 610. почео је да проповеда монотеистичку веру међу Арапима. Његово пресељење у Јатриб (Медину) 622, познато као „хиџра“, означило је почетак образовања нове верско-политичке заједнице, а касније је узето и за почетак исламског рачунања времена. Након Мухамедове смрти 632, његови наследници, калифи, повели су низ освајачких похода који су за свега неколико деценија из основа изменили политичку карту Блиског истока. Византија је 635. изгубила Дамаск, а након одлучујућег пораза на Јармуку 636, муслиманским освајачима припали су Јерусалим (637/8), Антиохија (637/8), Едеса (639/40) и, нешто касније, Александрија (641/2). Истовремено, пораз сасанидске војске код Кадисије (636/7) и освајање престонице Ктесифона (637) отворили су пут даљем арапском продору у Иран, који је окончан сломом Сасанидске државе 651.[13] Током наредног столећа исламска држава проширила се од Хиспаније до Средње Азије, обухвативши знатан део тадашњег хришћанског света, према појединим проценама чак половину његовог становништва.[14] Под њену власт доспела су седишта трију од пет старих патријаршија (Александрије, Антиохије и Јерусалима), као и седиште Цркве Истока у Ктесифону.[15]

Овим освајањима није, међутим, одговарало успостављање једнообразног правног поретка за све покорене немуслимане. Још за Мухамедовог живота, а нарочито у време првих калифа, међу којима се истицао Омер ибн ел Хатаб (634–644), склапани су посебни уговори са хришћанским, јеврејским и другим заједницама на Арабијском полуострву и у освојеним областима. Њихове одредбе разликовале су се према околностима предаје, локалним обичајима и политичким потребама освајача. Током VIII и IX века, на основу ранијих уговора, правне праксе и накнадно обликованих предања, постепено је настао нормативни модел познат као Омеров пакт (*Šurūṭ ʿUmar*). Овај документ, који је сачуван у више међусобно различитих верзија, приписиван је калифу Омеру I, мада се његово коначно уобличавање обично смешта у рано абасидско раздобље, нарочито у прву половину IX века. Његове одредбе постале су једна од основа каснијег исламског правног схватања положаја покорених немуслиманских заједница.[16]

Основу правног положаја признатих немуслиманских заједница представљао је однос заштите и потчињености познат као *зима* (*ḏimma*). Немуслиман који је уживао такав статус називан је *зимијом* (*ḏimmī*), а у замену за признавање исламске власти и испуњавање прописаних обавеза гарантована му је, бар у начелу, безбедност личности и имовине, као и могућност исповедања сопствене вере у утврђеним границама. Једну од главних обавеза

[13]R. G. Hoyland, *In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*, Oxford 2015, 31-77, 241-244.
[14]S. H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2008, 11.
[15]Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, 11-12.
[16]M. Levy-Rubin, „Shurūṭ ʿUmar and Its Alternatives: The Legal Debate throughout the Eighth and Ninth Centuries over the Status of the Dhimmīs“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005): 170-206.

представљала је џизја (*ǧizya*), лични данак који је у класичном исламском праву наметан одређеним категоријама пунолетних немуслиманских мушкараца, уз постојање посебних правила и изузећа. Повезаност плаћања данка са обавезом заштите сликовито илуструје предање о Абу Убајди ибн ел Џараху, једном од војних заповедника освајања Сирије, који је наводно вратио прикупљену џизју становницима Хомса када је постало извесно да град неће моћи да одбрани од византијске војске.[17]

Ипак, ни у најранијем раздобљу исламске власти положај хришћанских заједница није био једнак, а услови њиховог потчињавања неретко су одступали од касније установљеног правног модела. Тако је, према муслиманској историографској традицији, хришћанској заједници Наџрана у Јужној Арабији још за Мухамедовог живота био признат посебан уговорни положај, да би за владавине калифа Омера њени припадници били пресељени у Ирак. Насупрот томе, арапско хришћанско племе Бану Таглиб, настањено претежно у областима Горње Месопотамије, задржало је своју веру и постигло договор према којем уместо џизје плаћа увећану садаку, односно давање које је по свом називу и облику било ближе обавезама муслиманског становништва.[18] Ови примери показују да је однос раних исламских владара према хришћанима био условљен и политичким, војним и фискалним интересима, а не само општим верским прописима.

Арапска освајања донела су далекосежне промене у политичком положају хришћана, који су од припадника владајуће верске заједнице у Византијском царству, односно једне од признатих заједница у Сасанидској држави, постали поданици власти засноване на другој религији. Међутим, ова промена није свуда имала једнаке последице. Док су поједини хришћански писци нову власт доживљавали као непријатељску и бележили насиље, пореска оптерећења и слабљење црквених установа, друге заједнице успеле су да очувају своју организацију, а у одређеним областима и да развију нова средишта верског и интелектуалног живота. То се нарочито односило на Цркву Истока у Месопотамији, чије су заједнице наставиле да делују у оквиру новог политичког поретка. У Палестини је, с друге стране, поред примера континуитета хришћанског живота, током VII и VIII века дошло и до постепеног опадања броја активних цркава и манастира. Стога се положај хришћана у раном исламском раздобљу не може свести ни на непрекидан прогон ни на општи процват, већ се мора посматрати у оквиру локалних политичких, економских и верских прилика.[19]

Промене су биле видљиве и у географији политичких и културних средишта Блиског истока. Омејади (661-750) установили су своју престоницу у Дамаску, док су Абасиди (од 750) пренели тежиште државне управе у Ирак, где је 762. основан Багдад, северно од Ктесифона. Упркос постепеном ширењу ислама, Сирија, Палестина и Месопотамија задржале су бројно и добро организовано хришћанско становништво током наредних векова. О присуству хришћанских установа у исламском свету сведочи и арапска књижевност, укључујући песничке описе манастира у Ираку и другим областима. Образовани хришћани налазили су запослење у државној администрацији, нарочито у пословима писарства и финансија, при чему је њихово присуство на високим положајима посведочено већ за владавине Омејада. Међу најпознатијим примерима налазила се хришћанска породица Мансур из Дамаска, чији су припадници обављали значајне управне дужности, а из које је потекао и Свети Јован Дамаскин.[20] Истовремено, хришћанска поклоничка путовања у Јерусалим настављена су и под исламском влашћу, мада су у појединим раздобљима била отежана политичком

[17]M. Fayda, „Zimmî“, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 44, İstanbul 2013, 428-430.
[18]A. Al-Balāḏurī, *Kitāb Futūḥ al-buldān*, ed. M. J. de Goeje, Leiden 1866, 63-67, 183.
[19]R. Schick, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archaeological Study*, Princeton 1995, 112-138, 220-224.
[20]S. H. Griffith, „The Manṣūr Family and Saint John of Damascus: Christians and Muslims in Umayyad Times“, *Christians and Others in the Umayyad State*, eds. A. Borrut, F. M. Donner, Chicago 2016, 29-33.

нестабилношћу, пореским оптерећењима и слабљењем материјалне основе манастира и коначишта.

Упоредо са политичким променама, током VII и VIII века настављено је унутрашње диференцирање хришћанских заједница. Један од најзначајнијих богословских спорова тога доба односио се на монотелитизам, учење према којем Христос има две природе, божанску и људску, али једну вољу. Ова доктрина, која је у VII веку била развијана и као покушај превазилажења ранијих христолошких подела, осуђена је на Шестом васељенском сабору у Цариграду (680–681), сазваном за владавине цара Константина IV. Сабор је потврдио учење о две Христове природне воље, али његове одлуке нису одмах и једнако прихваћене у свим хришћанским заједницама, нарочито у областима које су већ доспеле под исламску власт. Са овим спором повезан је и развој посебне маронитске црквене традиције, која је настала у оквиру старијег сирског монашког покрета окупљеног око успомене на Светог Марона. Повезаност дела њених раних представника са монотелитским учењем је посведочена, али се настанак маронитске цркве не може свести искључиво на последице саборске осуде из 681.[21]

Истовремено се међу хришћанима под исламском влашћу постепено усталио назив *мелкити*, којим су означавани следбеници халкидонске христологије и црквене традиције повезане са византијским православљем. Назив је изведен из семитског корена *m-l-k*, који означава краља или владара, те је упућивао на њихову повезаност са вером византијских царева. У употреби њихових противника могао је имати и погрдну конотацију политичке послушности царској власти. Мада се њиме у модерној литератури неретко означавају сви рани халкидонски хришћани Истока, као посебна конфесионална ознака назив је у широј употреби заживео тек после монотелитског спора и Шестог васељенског сабора.[22] У арапским изворима коришћен је и назив „Рум“, изведен из имена Римљана, који је пре свега означавао Византинце, али је у зависности од контекста могао обухватати и хришћане повезане са византијском црквеном традицијом. Оба назива задржала су различите политичке, етничке и конфесионалне конотације током наредних векова.[23]

Мелкитска заједница очувала је нарочито снажно присуство у Палестини, где су Јерусалим и манастири Јудејске пустиње, пре свега манастир Светог Саве Освећеног, задржали положај значајних духовних и интелектуалних средишта. У овом окружењу постепено је започет прелазак са грчког и локалних арамејских говора на арапски као језик црквене књижевности и богословских расправа. За разлику од других источних хришћанских заједница, чије су књижевне традиције већ биле снажно везане за сирски, коптски или јерменски језик, мелкитски писци су током VIII и IX века међу првима развили обимну хришћанску богословску књижевност на арапском. Грчки је, ипак, задржао значај у литургији, богословљу и монашкој традицији, а у појединим срединама настављена је и употреба других језика. Један од последњих великих представника грчкојезичке богословске традиције палестинских мелкита био је Свети Јован Дамаскин, док је Теодор Абу Кура епископ Харана, постао један од најзначајнијих раних хришћанских богословских писаца на арапском језику.[24]

Поред мелкита и других сиријских хришћана, у Јерусалиму је још од позне антике постојала и знатна јерменска монашка заједница, чије је присуство потврђено како писаним изворима тако и археолошким налазима. Иако је јерменска црква у целини прихватила нехалкидонску христологију, јерменско хришћанство није представљало потпуно јединствену богословску средину. Међу јерменским монасима и свештенством, нарочито у областима под

[21]M. Moosa, *The Maronites in History*, Piscataway 2005, 95-113, 195-216.
[22]S. H. Griffith, „‘Melkites’, ‘Jacobites’ and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth-Century Syria“, *Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years*, ed. D. Thomas, Leiden 2001, 9-16.
[23]C. Avcı, „Rum“, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35, İstanbul 2008, 222-225.
[24]Griffith, „The Manṣūr Family“, 33-41.

византијским утицајем и у Светој земљи, постојале су и халкидонске струје, које су одржавале везе са осталим православним заједницама. Преписка између јерменских и других источних црквених представника сведочи о наставку расправа о прихватању халкидонске доктрине и могућностима превазилажења црквеног раскола.[25]

Нови политички потреси уследили су током X и XI века. Шиитска, исмаилитска династија Фатимида, која је у Северној Африци успоставила сопствени калифат, освојила је Египат 969, а већ наредне године проширила власт и на Јерусалим и већи део Палестине. Однос фатимидских владара према хришћанским заједницама знатно се мењао током времена. Посебно тежак период наступио је за владавине калифа Ел Хакима (996-1021), када је 1009. наређено разарање Храма Гроба Господњег у Јерусалиму, који је касније обновљен уз византијску дипломатску и материјалну подршку.[26]

У истом раздобљу византијски продор према истоку и постепено потчињавање јерменских кнежевина довели су до крупних померања становништва. Нарочито за владавине Василија II (976-1025), али и његових наследника, јерменски владари и племићке породице уступали су своје области Византији у замену за поседе у унутрашњости Мале Азије, што је подстакло пресељавање јерменског становништва према Кападокији и другим западнијим областима. Нови талас миграција уследио је средином и у другој половини XI века, када су селџучки продори и византијски пораз код Манцикерта (1071) додатно изменили политичке прилике у Анадолији. Део јерменског становништва тада се населио у Киликији и северној Сирији, где ће постепено настати нова јерменска политичка и црквена средишта.[27]

Упркос променљивим политичким приликама, током X и XI века настављена су и поклоничка путовања западних хришћана у Свету земљу, која су у појединим раздобљима добијала знатне размере. Њиховом ширењу доприносили су развој поклоничке културе на латинском Западу, реформни монашки покрети, укључујући клинијевски, као и могућности путовања које су се мењале у складу са политичком ситуацијом на источном Средоземљу. Ни фатимидска ни рана селџучка власт нису значиле трајан прекид ходочашћа, мада су ратови, промене локалних власти, намети и повремени прогони знатно отежавали путовања. Тако су, уочи крсташких ратова, хришћанске заједнице Блиског истока већ вековима живеле у оквиру различитих исламских држава, задржавајући сопствене црквене организације, богослужбене традиције и везе са хришћанским светом изван исламских граница.[28]

2.3 Период крсташких ратова

Постепено удаљавање римске и цариградске цркве добило је нову димензију средином XI века. Године 1054. дошло је до међусобних изопштења папских легата и цариградског патријарха Михаила Керуларија. Иако овај догађај није означио тренутни и коначни прекид односа двеју цркава, њихово раздвајање се током наредних векова продубљивало. Источне халкидонске патријаршије нису одмах прекинуле везе са Римом, али су постепено остале у оквиру византијске црквене традиције. За даљи развој међухришћанских односа на Блиском истоку нарочит значај имали су крсташки ратови, током којих је дотадашње богословско и црквено неслагање добило и непосредне управне последице.[29]

---

[25]M. E. Stone, „Sixth-Seventh-Century CE Armenian Inscriptions of a Monastic Community in Jerusalem“, *ʿAtiqot* 116 (2024): 209-221.

[26]C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West: From the Beginning to 1600*, Oxford 2005, 134-179.

[27]S. Der Nersessian, „The Kingdom of Cilician Armenia“, *A History of the Crusades II*, eds. K. M. Setton, R. L. Wolff, H. W. Hazard, Philadelphia 1962, 630-632.

[28]Morris, *The Sepulchre*, 134-179.

[29]J. Pahlitzsch, *Graeci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit. Beiträge und Quellen zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem*, Berlin 2001, 19-24, 290-295; J. Harris, „The ‘Schism’ of 1054 and the First Crusade“, *Crusades* 13 (2014): 1-20.

Након што је туркменски војсковођа Атсиз 1073. заузео Јерусалим, дотад под влашћу Фатимида, Палестина је ушла у раздобље политичке нестабилности. Ипак, у савременој историографији углавном је напуштено старије тумачење по којем су непосредан повод крсташких похода били систематски прогони хришћана под селџучком влашћу. На позив византијског цара Алексија I Комнина да се помогне одбрана Мале Азије, папа Урбан II је 1095. позвао западне хришћане у крсташки поход. Освајањем Јерусалима 1099. и образовањем крсташких држава, од којих су најзначајније биле Јерусалимска краљевина, Антиохијска кнежевина и Едеска грофовија, Латинска црква је први пут успоставила сопствену разгранату јерархију на великом делу источног Средоземља.[30]

Најважнија последица крсташких освајања по локалне хришћанске заједнице било је успостављање латинских патријаршија у Јерусалиму и Антиохији, које су потиснуле постојећу православну јерархију. Православни јерусалимски патријарх Симеон II, који је током Првог крсташког рата био у изгнанству на Кипру, у почетку је уживао признање крсташа, али је након освајања Јерусалима 1099. постављен латински патријарх. Сличан процес одиграо се у Антиохији око 1100. Православна патријарашка прејемства нису престала да постоје, али су њихови носиоци током већег дела крсташке владавине боравили изван својих седишта, најчешће у Цариграду. Истовремено, локално православно свештенство и монаштво наставили су да делују у Светој земљи, иако су изгубили прећашњи положај у управљању најважнијим светињама. Православнима је очувано одређено право богослужења у Храму Гроба Господњег, док су права других источних заједница зависила од посебних околности и односа са крсташким властима. Тако су већ у XII веку постављени темељи каснијих спорова око црквене јурисдикције, управљања светим местима и права богослужења у заједничким светињама.[31]

Присуство крсташа утицало је и на односе Рима са другим источним хришћанским заједницама. Нарочито блиске везе успостављене су са маронитима Либанске горе, који су пружали помоћ латинским владарима и свештенству. Према сведочењу Вилијама Тирског, око 1182. приближно 40.000 маронита прихватило је заједништво са Римом, одричући се монотелитизма. Иако је веродостојност овог извештаја и његовог конфесионалног тумачења предмет историографских расправа, крсташко раздобље свакако је означило важну етапу у развоју односа Маронитске цркве са папством.[32] Слично томе, успон јерменске државе у Киликији, која је крајем XII века уздигнута у ранг краљевине, отворио је могућности за интензивније дипломатске и црквене односе са Римом и Византијом. Јерменски владари су, настојећи да обезбеде међународно признање и војну помоћ, повремено подржавали преговоре о црквеној унији, који су наилазили на отпор дела јерменског свештенства. Након мамелучког освајања Хромкле 1292, седиште јерменског католикоса премештено је у Сис, где је опстало и после пропасти Киликијске краљевине 1375.[33]

Повратак Јерусалима под муслиманску власт, након Саладиновог освајања 1187, донео је нове промене у положају локалних цркава. Православна јерархија постепено је обновила присуство у Светој земљи и стекла приступ раније изгубљеним светињама. Крсташка Јерусалимска краљевина наставила је да постоји са седиштем у Акри све до мамелучког освајања града 1291, када је окончана латинска територијална власт у Палестини. Ипак, нестанак крсташких држава није значио и престанак римокатоличког присуства. Латинска патријаршија Јерусалима наставила је да постоји као титуларна установа, док су бригу о католичким ходочасницима и њиховим верским правима постепено преузимали монашки редови, нарочито фрањевци.[34]

[30]Pahlitzsch, *Graeci und Suriani*, 40-45, 61-89.
[31]Pahlitzsch, *Graeci und Suriani*, 89-106, 134-168.
[32]A. S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, İstanbul 2005, 425-427.
[33]Der Nersessian, „The Kingdom“, 647-650.
[34]Pahlitzsch, *Graeci und Suriani*, 235-257, 290-295.

Фрањевачки ред, основан почетком XIII века, започео је делатност на Блиском истоку још за живота Фрање Асишког, који је 1219. посетио Египат и сусрео се са ајубидским султаном Ел Камилом. Упркос губитку крсташких територија, фрањевци су успели да очувају и постепено обнове своје присуство у Светој земљи. Преломни тренутак наступио је између 1333. и 1337, када су, захваљујући преговорима и вишеструким интервенцијама напуљског краља Роберта Анжујског, краљице Санче и арагонских владара код мамелучког султана Ел Насира Мухамеда у Каиру, фрањевци успели да купе имање уз Сионску гору са Горњом собом (Сенакулом) и изграде манастир, те стекну право боравка у појединим јерусалимским светињама и богослужења у Храму Гроба Господњег.[35] Папа Климент VI је 1342. потврдио овај чин булама *Gratias agimus* и *Nuper carissimae*, чиме су постављене трајне основе Фрањевачке кустодије Свете земље. Имајући у виду доминикански извештај из 1335, у ком се наводи да су само Сенакул и јерменски манастир били активни у Јерусалиму, вероватно је да је фрањевачка акција прошла без протеста због тешког имовинског стања других заједница. До 1450. фрањевци су успели да стекну значајна права и у Цркви Рођења Христовог у Витлејему, а Кустодија је током наредних векова постала главна установа римокатоличког присуства у Палестини и један од главних учесника у споровима са православним и јерменским свештенством око права над светим местима.[36]

Мамелучка освајања донела су значајне промене и у организацији источних патријаршија. Након што је султан Бајбарс 1268. освојио Антиохију, град је изгубио и преостали део свог некадашњег политичког и црквеног значаја. Седиште православне Антиохијске патријаршије трајно је премештено у Дамаск током XIV века, чиме је овај град постао једно од главних средишта православних хришћана арапског Истока.[37]

2.4 Почетак западног мисионарства

Владари Никејског царства успели су 1261. да поврате Цариград, чиме је Михаило VIII Палеолог обновио Византијско царство. После византијске рестаурације био је приметан пораст дипломатске активности везане пре свега за Свету земљу – до 1300. размењено је 15 дипломатских посланстава са Мамелуцима.[38] У XIV веку су цареви Андроник II, Андроник III и Јован VI Кантакузин слали посланства у Каиро ради решавања црквених, поклоничких и других питања. Јерусалимски патријарси одлазили су у Цариград ради потврде сопствене титуле, док су цареви слали своје изасланике на патријаршијски двор. Током 1346. јерусалимски патријарх Лазар је у Хадријанопољу (Једрену) чак и крунисао Јована Кантакузина за цара.[39] Ипак, опадање моћи Византије довело је и до престанка редовне комуникације са Мамелуцима. Током XV века владари Трапезунтског царства покушали су да делимично надоместе нестанак византијске материјалне помоћи.[40]

Тешка економска ситуација, несигурност поседа у Малој Азији и други политички притисци приморали су Михаила VIII да пристане на унију са Римокатоличком црквом 1274, на Другом лионском сабору. Ова унија није заживела, а Византија је наставила да трпи територијалне губитке. Нова унија покушана је на Сабору у Ферари и Фиренци 1439, али је коначни пад Цариграда под османску власт 1453. учинио и овај покушај беспредметним.

[35]Горња соба, односно Сенакул (лат. *Coenaculum*), према хришћанској традицији представља место где је одржана Тајна вечера.

[36]J. Moukarzel, „The Melkite Patriarchate of Jerusalem During the Mamluk Period“, *ARAM* 31/1&2 (2019): 90; F. Tramontana, „Facilitating, Controlling and Excluding from Movement: Religious Orders, Organizational Networks and Mobility Infrastructure in the Early Modern Mediterranean“, *Social History* 48/4 (2023): 397-425.

[37]K.-P. Todt, „The Patriarchate of Constantinople and the Greek-Orthodox Patriarchates of the East“, *A Companion to the Patriarchate of Constantinople*, eds. C. Gastgeber, E. Mitsiou, J. Preiser-Kapeller, V. Zervan, Leiden–Boston 2021, 140-144.

У међувремену, римска дипломатија је, користећи се новостеченим угледом након склапања Фирентинске уније са Православном црквом, успела да закључи формалне уније са јерменском (1439), коптском (1442), етиопском (1442), јаковитском (1444), као и са халдејском и маронитском заједницом на Кипру (1445). Осим јерменске и коптске, свака од ових била о унији носила је формулу идентичну оној са Православном црквом.[41] Комуникација у вези са унијом имала је и нежељене последице по локалне хришћане, јер су папски дарови упућени маронитском патријарху изазвали сумњичавост мамелучког султана. Због тога је патријарх 1440. морао да премести своје седиште из области Триполија у манастир Канубин у долини Кадиша на Либанској гори. Убрзо се Маронитска црква још чвршће везала за Рим, будући да је папски изасланик 1442/3. дошао у Либан са упозорењем да се тамошњи прелати морају одрећи остатака монотелитског учења.[38]

Што се тиче Сиријске православне (јаковитске) цркве, она је до XIII века нарасла толико да се Бар Хебреј могао похвалити како патријарси под собом имају двадесет митрополита и стотину епископа широм Сирије, Анадолије, Месопотамије и околних области. Патријарси су носили титулу антиохијских патријараха и макар од 1293. су уз титулу и епископско име редовно узимали и име „Игњатије“, наглашавајући континуитет са Светим Игњатијем Богоносцем као једним од првих носилаца антиохијског трона.[39] На истоку, у Тикриту (северно од Багдада), а потом у манастиру Мар Матај код Мосула, столовао је јерарх са титулом мафрана, који је под собом имао још осамнаест епископија. Седиште саме патријаршије од краја VIII века налазило се у манастиру Светог Бар Сауме код Мелитене (данашња Малатија), али су унутрашњи спорови и супарничке струје додатно усложнили црквену организацију. Од краја XIII века (1293) манастир Дејр ел Зафаран код Мардина постао је главно патријарашко седиште, док су у Тур Абдину и другим областима повремено деловале и супарничке јерархије. Премештање и раздвајање патријарашких средишта имало је дуготрајне последице по односе између хришћанских заједница Сирије и Месопотамије.[40]

У Месопотамији су политички преокрети од XIII до почетка XVI века имали погубне последице по источне хришћане. Када је монголски хан Хулагу разорио Багдад 1258, хришћанска четврт је, према Бар Хебреју, била поштеђена уништења. Међутим, 1295. илханидски владар Газан-хан прихватио је ислам. Иако је већ сам прелазак Илханата на ислам погоршао положај хришћана, пропаст ове државе и последични политички хаос драстично су отежали прилике. Походи Тимура Ленка крајем XIV века (од 1394) означили су катастрофу за хришћане на простору Месопотамије. Области Амида (Дијарбекира), Мардина, Мосула, Тур Абдина и Тикрита претрпеле су тешка разарања, а Јаковитска и Несторијанска црква остале су сведене на пуке остатке некадашњег устројства.[41] Додатне ударце хришћанима нанео је успон шиитских Сафавида, који су до 1501. ујединили иранску државу. Према традицији, шах Исмаил I је, по заузећу Багдада 1508, побио целокупно хришћанско становништво града.[42]

2.5 Османска власт

Османска власт на Блиском истоку дошла је нагло. Пошто је османска држава консолидовала власт над Анадолијом и највећим делом Балкана, фокус њених освајања померио се ка истоку. Након одлучујуће победе над сафавидским иранским снагама 1514,

[38]M. T. Mansouri, *Recherche sur les relations entre Byzance et l'Égypte (1259-1453). D'après les sources arabes*, Tunis 1992.
[39]Moukarzel, „The Melkite Patriarchate“, 92-93.
[40]Moukarzel, „The Melkite Patriarchate“, 94-95.
[41]E. Lanne, „Uniformité et Pluralisme. Les Ecclésiologies en Présence“, *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, ed. G. Alberigo, Leuven 1991, 364.
[42]S. Kennerley, *Rome and the Maronites in the Renaissance and Reformation. The Formation of Religious Identity in the Early Modern Mediterranean*, London–New York 2022, 11-13.

османски султан Селим I је напао и мамелучку државу, Победом над Мамелуцима код Марџ Дабика (северно од Алепа) и Хан Јуниса (код Газе) 1516 цела Сирија нашла се под његовом влашћу. Почетком наредне године османска војска заузела је и Египат и Хеџаз са Меком и Медином. Његов син, султан Сулејман II Законодавац, напао је Сафавидски Иран и 1534. заузео Месопотамију. Тиме се цео простор Блиског истока нашао под трајном османском влашћу.

Убрзо по освајању Јерусалима, султан Селим I је издао ферман православном патријарху Јерусалима, потврдивши му позицију, права и простор јурисдикције.[43] Оно што је, међутим, занимљиво, јесте да не постоји сачуван доказ да је сличан документ издат и антиохијском патријарху. Приметно је да хришћански извори XVI и XVII века не помињу никакав однос источних патријараха – чак ни јерусалимског – са Османским царством.[44] Ипак, из других савремених аката јасно је да је ова патријаршија наставила да постоји.[45]

2.6 Правни положај хришћанских заједница

Правни положај хришћанских заједница у Османском царству уочи Дугог XIX века почивао је на споју начела исламског права (шеријата), султанског законодавства и дубоко укорењених локалних обичаја. Као „народи Књиге“ (e*hl-i kitāb*), хришћани су уживали статус зимија. У Османском царству, уз типична права протекла из оваквог статуса, хришћанске заједнице су уживале и унутрашњу аутономију у питањима црквене управе, брачног, породичног и наследног права. У свакодневној пракси, међутим, однос државе према хришћанским црквама пре епохе Танзимата није био уређен неким општим, централизованим законом, нити је почивао на јединственом и строго уобличеном „систему милета“, какав му је старија историографија дуго приписивала. Уместо тога, правни оквир деловања сваке појединачне јерархије одређиван је појединачним султанским указима о постављењу – бератима – који су упућивани у име султана приликом ступања патријараха и митрополита на дужност. Како су управо кроз берате дефинисане обавезе црквених великодостојника према државној благајни, однос Порте према хришћанским установама био је тесно везан за промене у османском пореском систему. У Царству је закуп пореза (*iltizām*) добијао на све већем значају макар од друге половине XVI века, када је и џизја почела да се прикупља на овај начин. Највероватније је крајем XVII и почетком XVIII века дошло до даље трансформације тог система увођењем доживотног закупа (*mālikāne*); како је већ примећено у литератури, једна касна дамашчанска хроника помиње наредбу којом је овај модус наплате пореза уведен 1693. године.[46] За османску централну администрацију најважнији аспект функционисања цркве био је управо фискални. Будући да су јерархије скупљале дажбине од своје паства, а да је османска држава полазила од начела да њој као јединoм суверену припада право опорезивања, односи између цркве и државе правно су уобличени по моделу пореског закупа. Поглавар цркве наступао је као државни закупац (*mültezim*), чија је епархија или патријаршија третирана као јединствена фискална јединица (*muḳāṭaʿa*), са обавезом да у државну касу уплаћује утврђени износ прихода. Управо због тога је све до XIX века главно управно тело за односе са немуслиманским духовним поглаварима била Канцеларија епископских муката (*Piskopos muḳāṭaʿası kalemi*) при државној ризници.[47] Из таквог фискално-правног третмана проистицале

[43]Копије сачуване у BOA, A.DVNS.KLS.d 8, 11; BOA A.DVNS.KLS.d 10, 7.

[44]H. Çolak, *Relations Between the Ottoman Central administration and the Greek Orthodox Patriarchates of Antioch, Jerusalem and Alexandria: 16th – 18th centuries*. Необјављена докторска дисертација, Birmingham 2012, 55-59.

[45]Çolak, *Relations*, 59.

[46]О шеријатском статусу *зимија* и свакодневној пракси у арапским провинцијама в.: B. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge 2001, 16-40; *Исти*, *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516-1918: A Social and Cultural History*, Cambridge 2013, 86-92. Уп. и класични преглед: C. Cahen, „Dhimma“, *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. II, Leiden 1965, 227-231.

[47]Класичну ревизију мита о постојању јединственог и институционализованог „милет-система“ пре XIX века покренуо је Бенжамен Брод: B. Braude, „Foundation Myths of the Millet System“, у: B. Braude, B. Lewis (ур.),

су и директне интервенције османске државе у унутрашњу организацију цркава: свака промена граница епархија морала је бити уписана у државне регистре, док је јурисдикцијске спорове међу јерарсима неретко пресецала сама Висока порта. Тако је 1727. године алепска митрополија издвојена из састава Антиохијске патријаршије и потчињена Цариградској, што је Порта озваничила издавањем новог берата, да би до 1792. године била враћена под окриље Антиохије, поново уз султанску потврду.[48] Слично томе, приликом спора око александријског патријаршијског трона 1710. године, Висока порта је изричито нагласила да је Александријска патријаршија засебна у односу на Цариградску и упозорила васељенског патријарха да се не меша у њене унутрашње послове.[49] Поглавари најзначајнијих црквених муката обично су и сами столовали у престоници или су у њој често боравили. Остале верске заједнице углавном су одржавале везу са Портом преко свог сталног заступника у Цариграду (*vekīl*), или су се ослањале на посредовање неке веће и већ признате црквене организације у оквиру установе „јамаклука“ (*yamaḳlıḳ*). Потоњи образац заступања први пут је примењен још у ферману султана Селима I упућеном јерменском патријарху у Јерусалиму, а подразумевао је да поглавар једне цркве пред османским властима правно заступа још једног или више поглавара других локалних заједница.[50]

2.7 Западни мисионари

Крајем XVI века ипак је дошло до оживљавања мисија на Истоку. Уз помоћ француског и млетачког амбасадора, 1583. отворена је језуитска школа у Цариграду. Убрзо су се и други редови активирали на Блиском истоку: капуцини су 1587. покренули мисионарску делатност у Цариграду, а потом међу Јерменима на османско-иранској граници и у Египту. Захваљујући новој капитулацији Османског царства према Француској 1604, лазаристи су отворили мисију у Јерусалиму. Током 1625. језуити и капуцини су стигли у Алепо, а убрзо потом и кармелити (1634). Језуите је дочекао јерменски католикос Сиса, Азарија, који је убрзо потписао унију.[51] Убрзо је и француски конзул испословао ферман којим су латински свештеници у граду проглашени његовим капеланима.[52]

Нова фаза мисионарског рада Римокатоличке цркве почела је стварањем Конгрегације за пропаганду вере (*Congregatio de Propaganda Fide*) 1622. Утврдивши да су мисионари постали оруђем владарских амбиција и да је ривалство европских земаља довело до такмичења између мисија уместо заједничког рада, папа Григорије XV је увидео потребу за организацијом која би координисала мисионарски рад. Простор Блиског истока додељен је Француској. Језуитски ред је отворио колегијум у Риму, док је истовремено организована штампарија. Француска амбасада у Цариграду отворена је 1634, а капуцински ред је већ 1631. отворио мисију у Сидону. Друштво за стране мисије у Паризу основано је 1663, а убрзо су обновљене и капитулације са Османским царством. Представљајући османског владара као Антихриста, наглашавајући француско тобожње историјско право на Сирију и позивајући се на успомену крсташког краља Луја IX, језуити су постављали основе свог будућег мисионарског рада.

Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, Vol. 1, New York–London 1982, 69-88. За савремени преглед дебате в.: M. H. van den Boogert, *The Capitulations and the Ottoman Legal System: Qadis, Consuls and Beratlıs in the 18th Century*, Leiden–Boston 2005, 52-56; M. Ueno, „Millet in Ottoman Documents: Religious, Confessional, or Ethnic/National Collectives of Non-Muslims?“, *Nationalities Papers* (2026): 1-20.

[48]О значају патријаршијских и митрополитских берата као темељних правних аката којима се регулисао положај црквених поглавара пре Танзимата в.: H. İnalcık, „The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans“, *Turcica* XXI-XXIII (1991): 407-436; M. Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*, İstanbul 2004, 61-115.

[49]B. Masters, *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516-1918. A Social and Cultural History*, Cambridge 2013, 90.

[50]H. Clements, „Documenting Community in the Late Ottoman Empire“, *International Journal of Middle East Studies* 51 (2019): 429-431.

[51]Masters, Christians and Jews, 81.

[52]Masters, *Christians and Jews*, 82.

Паралелно са француским и папским подухватима, на Леванту су се појавили и Енглези. Прва енглеска трговачка колонија у Османском царству формирана је 1580, када је султан Мурат III издао повељу агенту краљице Елизабете I. Првобитно названа Турском компанијом, 1592. је преименована у Левантску компанију. Енглески трговци и дипломате почели су да се појављују по левантским градовима, а до 1611. устаљени су и конзулати у Смирни и Алепу. Међусобни контакти англиканског и православног свештенства довели су до пројекта оснивања колеџа за образовање православних младића на енглеским универзитетима, према ком је цариградском и антиохијском патријарху препуштено да одаберу одговарајуће кандидате. Материјалне неприлике ипак су довеле до гашења овог пројекта 1704. Двадесет година касније, по смрти руског цара Петра I (1725), пропали су и преговори о унији дела англиканског свештенства и Православне цркве, чиме је ова сарадња трајно опала.[53]

Значајна промена у економском животу хришћана на левантској обали наступила је обнављањем и проширивањем капитулација са Француском (1673) и Енглеском (1675). Често погрешно тумачени, ови документи су заправо представљали повластице и изузећа од општег трговачког права у Османском царству, а не двостране међународне уговоре. Капитулације, на османском турском ахднаме (*ʿahdnāme*), издаване су искључиво као израз султанове милости и у сваком тренутку су могле бити у целини или делимично повучене.[54] Обе државе суочавале су се са значајним потешкоћама у проналажењу трговачких посредника. Пошто су се покушаји језичког обучавања европских младића уопштено показали неуспешним, Висока порта је допустила овим двема силама да за своје потребе ангажују преводиоце (драгомане, од осм. тур. *tercümān*) који ће, иако рођени као османски поданици, уживати права слична онима која су имали странци. Драгомани нису само познавали стране језике и медитерански *lingua franca* (поједностављени италијански са примесама локалних језика), већ су и водили послодавце кроз османску администрацију, обављали обавештајне послове, посредовали у сукобима и слично.[55]

Драгомани су били ослобођени плаћања џизје, намета на превоз робе (*bāc*), као и ванредних односно обичајних намета (*tekālīf-i ʿörfiyye*). Истовремено су им значајно умањене и царинске стопе, које су сведене на нижу основицу коју су плаћали страни трговци. Енглеска капитулација је притом садржала и одредбу да се спорови чија вредност прелази одређену своту новца морају изнети директно пред Високу порту у присуству надлежног амбасадора. Овакве повољности одмах су привукле знатан број хришћанских поданика, али су створиле нови проблем: носиоци таквих повластица нису желели да се задрже само на преводилачком послу, већ су настојали да се и сами баве трговином. Ипак, упркос злоупотребама, ова два документа постала су образац за све потоње исправе те врсте.[56] У пракси је обично само једна особа (конзуларни драгоман) заиста обављала преводилачку дужност, док су остали драгомани (називани почаснима), затим трговачки посредници, магационери, мењачи новца и чланови њихових породица такође уживали конзуларну заштиту. Тиме су европске државе постепено ширили круг својих локалних штићеника.[57]

Поред европске дипломатске заштите, мисионарском раду погодовале су и локалне политичке и демографске прилике у Сирији. До 1624. године у Сирији је учврстио своју моћ друски емир из породице Ман, Фахрудин II ибн Коркмаз. Успевајући неколико пута да нанесу

[53]И. Ю. Смирнова, „Межконфессиональный «треугольник»: к истории церковной дипломатии России, Франции и Англии на Святой Земле в 30-е годы XIX века“, *Государство, религия, церковь в России и за рубежом* 1 (2011): 76-77.
[54]Van den Boogert, *The Capitulations*, 27.
[55]Van den Boogert, *The Capitulations*, 8; J. Dakhlia, *Lingua Franca: Histoire d'une langue métisse en Méditerranée*, Paris 2008, 64, 70.
[56]Masters, *Christians and Jews*, 73-75; Van den Boogert, *The Capitulations*, 32-33.
[57]Van den Boogert, *The Capitulations*, 37.

пораз османским провинцијским снагама, емири су изборили фактички засебан положај на југу Либанске горе. Поразивши и заробивши дамаског валију у бици код Анџара (1623), Фахрудин је изборио широку унутрашњу аутономију уз обавезу плаћања годишњег данка одсеком. Друски емир је убрзо започео политику отварања ка Европи. Трагајући за потенцијалним европским савезницима против Високе порте и представљајући се као владар Сирије, Фахрудин је учинио територију свог емирата раним упориштем римокатоличког мисионарства, иако је он сам ухваћен 1633. и касније погубљен у Цариграду.[58]

Истовремено, климатске и економске промене током XVI и XVII века изазвале су талас сеоба номадских племена са простора Арабијског полуострва и источне Анадолије. Померање и ширење ових племена покренуло је и миграције хришћанског становништва, углавном према великим градским центрима. Главно одредиште највећег броја ових сеоба био је Алепо са својом околином. Осим сиријских и месопотамских хришћана, у овај град почели су да пристижу и Јермени из Ирана (Џулфа, Исфахан) и Анадолије (Арапгир, Ван, Ерзурум, Киликија).[59] Блискоисточни хришћани су се исељавали и изван овог простора: средином XVII века успостављено је снажније мелкитско присуство у градовима дуж Нила, док су кретања према Кипру, где је још од времена крсташких ратова постојала маронитска заједница, била непрекидна.[60]

Најстарије и најчвршће везе са Римом гајила је Маронитска црква. Године 1584. у Риму је основан Маронитски колегијум, док је у исто време упућена и језуитска мисија на Либанску гору. Број питомаца овог колегијума знатно је порастао током наредног столећа.[61] Језуита Јероним Дандини послат је 1596. из Рима ради сазивања маронитског синода и спровођења првих већих реформи усмерених на јачање црквене дисциплине.[62] Кључна реформа за Маронитску цркву уследила је 1736, када је сазван Синод у манастиру Госпе од Лувајзе, изнад реке Нахр ел Калб. Синоду су, по обичају, присуствовали и представници истакнутих маронитских породица. После читања папског декрета разматрана су различита питања везана за локалне праксе које је Рим сматрао неприхватљивим. Док је стара сирска литургија задржана, забрањени су за Либан карактеристични мешовити мушко-женски манастири и прецизирана канонска питања брака, наследства и крвног сродства. Непосредна примена ових одлука била је отежана унутрашњим црквеним споровима, али су потоњи патријарси упорно настојали да их спроведу у дело. Следећи покушај учинио је патријарх Јусуф Стефан на сабору у Гости (1768), али је тај подухват осујећен избијањем афере око мистичарке и монахиње Хиндије ел Уџајми.[63]

Међу осталим источним црквама први покушаји уније у новом веку јавили су се већ средином XVI столећа. Године 1551. избио је раскол у несторијанској цркви. Незадовољни праксом по којој се патријаршијски трон фактички наслеђивао унутар исте породице (од стрица на синовца), део епископа и заједнице је по смрти патријарха Шимуна VII бар Маме изабрао монаха Јована Сулаку. Сазнавши за то, фрањевци су Сулаки сугерисали да би признање уније са Римом ојачало његов положај. Новоизабрани поглавар је са њима отишао у Јерусалим код кустоса Свете земље, а затим са његовом препоруком у Рим. Пошто му је папа Јулије III 1553. доделио палијум и потврдио га за патријарха, Сулака се вратио на Исток, али је

[58]M. Daher, „The Lebanese Leadership at the Beginning of the Ottoman Period: A Case Study of the Maʿn Family“, *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule: Essays in Honour of Abdul-Karim Rafeq*, eds. P. Sluglett, S. Weber, Leiden–Boston 2010, 323-345.
[59]Heyberger, *Les chrétiens*, 31.
[60]Heyberger, *Les chrétiens*, 36.
[61]Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 427.
[62]K. Salibi, „The Maronite Experiment“, *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, eds. M. Gervers, R. Jibran Bikhazi, Toronto 1990, 427.
[63]Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 429-430.

убрзо ухваћен и убијен (1555). Католичка линија патријараха наставила се под његовим наследницима, али се до краја XVII века постепено удаљила од Рима и вратила старој доктрини.[64] У међувремену је и друга, традиционална линија патријараха у Алкошу повремено ступала у преговоре о унији са Римом, док су Сулакини наследници пренели своје седиште у планинску област око Урмије. Око средине XVIII века Рим је прихватио и нову католичку патријаршијску линију са седиштем у Дијарбекиру (Амиду), чији су поглавари носили име Јосиф.[65] У то време у римској кореспонденцији јавила се и дилема како ословљавати ову цркву: пошто је име несторијанаца било проказано као јеретичко, црква у унији са Римом није га могла носити. Тада су у широј употреби почели да се устаљују називи „Асирци“ и „Халдејци“, при чему се Рим коначно определио за потоњи термин.[66]

Рани покушај уније јаковитске цркве са Римом забележен је 1552. током посете сиријског епископа Мојсија из Мардина Риму, али без трајних институционалних резултата. Успешнији зачетак уније уследио је тек стотину година касније, када је Абдулгани Ахиџан из Мардина прихватио католичко учење под утицајем мисионара и прешао на Либанску гору. Пошто се школовао у Маронитском колегијуму у Риму, на препоруку француског конзула у Алепу Франсое Пикеа рукоположен је од маронитског патријарха за сиријског католичког епископа Алепа под именом Андрија (1656). Када је убрзо потом преминуо јаковитски патријарх у Мардину, епископ Андрија је уз Пикеову дипломатску помоћ 1662. издејствовао султански берат којим је признат за патријарха сиријских хришћана. Папа Климент IX потврдио је његов избор и 1667. му доделио палијум, чиме је постављена основа Сиријске католичке патријаршије.[67] Положај католика у овој заједници остао је ипак веома нестабилан, те је 1701. сиријски католички патријарх из Алепа протеран због своје везе са римокатоличким мисионарима, након чега је ова патријаршијска линија привремено угашена све до краја XVIII века.[68] Сложеном стању доприносили су и локални међуконфесионални спорови. У Алепу су 1721. челници јаковитске цркве поднели жалбу Високој порти због мање групе несторијанаца у граду. Иако су несторијанци раније у управном и фискалном погледу припадали јаковитској заједници, сада су почели да похађају богослужења са маронитима. Занимљиво је да се у поменутом документу од османских власти не тражи да се несторијанци врате догматском окриљу цркве, већ да поштују световне и фискалне обавезе према заједници којој су административно припадали.[69]

Улога Римокатоличке цркве и француске дипломатије у вишедеценијским сукобима око трона православне Антиохијске патријаршије сложена је и вишеслојна. Језуитски ученик и фрањевачки штићеник Павле Дабас успео је 1685. уз подршку мисионара да издејствује султански берат као патријарх Атанасије III. Већ наредне године (1687) Атанасије је потписао римокатоличко исповедање вере. Сукоб са супарничким патријархом Кирилом V Заимом трајао је све до 1694, када се Атанасије повукао са патријаршијског трона у замену за управу над алепском митрополијом и право наслеђа по Кириловој смрти. Иако је и сам Кирило V касније тајно прихватио унију са Римом (1716), у Дамаску је повремено иступао против западних мисионара, док је у Алепу католички подухват текао знатно слободније захваљујући заштити француског конзула.[70]

---

[64]Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 307.
[65]Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 308.
[66]H. Murre-van den Berg, „Chaldæans and Assyrians: The Church of the East in the Ottoman Period“, *The Christian Heritage of Iraq: Collected Papers from the Christianity of Iraq I-V Seminar Days*, ed. E. C. D. Hunter, Piscataway 2009, 159.
[67]Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 240.
[68]Çolak, *Relations*, 117.
[69]Masters, *Christians and Jews*, 63.
[70]R. M. Haddad, „Constantinople over Antioch, 1516-1724: Patriarchal Politics in the Ottoman Era“, *Journal of Ecclesiastical History* 41/2 (1990): 232.

*

Убрзо након смрти патријарха Кирила V Заима (1720) и Атанасија III Дабаса (1724) дошло је до коначног институционалног раскола у Антиохијској патријаршији. Уз подршку дамаског валије Осман-паше Абу Тавка, блиског француском конзулу у Сидону и либанским маронитима, проунијатска странка у Дамаску изабрала је за патријарха Кирила VI Танаса. Цариградска патријаршија и Порта брзо су реаговале постављањем православног кандидата, кипарског монаха Силвестра, који је претходно био Дабасов ђакон. Од тог тренутка на чело православне Антиохијске патријаршије постављани су јерарси бирани у Цариграду, по правилу етнички Грци, док је Рим након што је папа Бенедикт XIV 1744. званично признао Кирила VI и доделио му палијум потврђивао засебну линију гркокатоличких (мелкитских) патријараха, бираних из редова локалног арапског свештенства.[71] Сукоб у оквиру Антиохијске патријаршије постао је толико оштар да је православни полемичар Јусуф Марк, страхујући да ће га гркокатолици отровати или физички напасти, избегавао да своје списе потписује пуним именом. Током наредних деценија уследио је низ смена и преокрета у којима су обе стране исцрпљивале своја материјална средства како би пред Портом издејствовале султанске берате.[72] У таквим околностима је, након што је алепски митрополит Максим Хаким прешао у унију, цариградски патријарх Пајсије II поново издвојио алепску митрополију и ставио је под непосредну надлежност Цариграда, чији је посебан статус уз повремене промене потрајао све до 1888. године.[73]

Паралелно са превирањима у Антиохијској патријаршији одвијале су се дубоке промене и у Јерменској апостолској цркви. Изузев краткотрајне епизоде у средњем веку, јерменски јерарси у Јерусалиму дуго нису користили титулу патријарха у османским званичним актима, али се у првој половини XVIII века, уз подршку цариградског јерменског патријарха Хованеса (Јована) Колота, та титула трајно усталила упркос негодовању католикоса у Ечмијадзину и Сису.[74] Истовремено се почетком XVIII века развио јерменски католички монашки ред мехитариста, који је 1701. у Цариграду основао Мехитар из Севастије. Првобитно се повукавши на млетачки Пелопонез, мехитаристи су се 1717. на позив папе и млетачких власти настанили на острву Сан Лазаро у Венецији, које је убрзо постало главно жариште јерменске штампане речи, филологије и просвете.[75] У самом Алепу су јерменски католици, уз подршку дела локалних јерараха, изабрали отворено прокатоличког епископа Аврама Ардзивијана за католикоса Киликије. Након интервенције цариградског јерменског патријарха код Високе порте, Ардзивијан је био принуђен да се повуче на Либанску гору, у манастир Крајим односно код маронита и антониста. Када је католичка струја у Алепу привремено ојачала, вратио се у град 1739/1740. године, рукоположио нове епископе и прогласио се за католикоса-патријарха. Суочен са новим османским прогоном, поново се склонио у Либан, а 1742. запутио у Рим, где га је папа Бенедикт XIV званично признао за јерменског католичког патријарха Киликије са именом Аврам Петар I. Пошто му повратак у Сис или Алепо није био могућ, седиште нове патријаршије успостављено је на Либанској гори (у манастиру Бзумар).[76] Иако се сам Ардзивијан више није враћао у Алепо, у граду је задржао бројну паству, а јерменско католичко

[71]Haddad, „Constantinople over Antioch“, 236–237. Ипак, треба бити опрезан са тврдњама о искључивој етничкој превласти Грка у тадашњој православној јерархији: сам јерусалимски и потом цариградски патријарх Софроније II (ел Кизи) био је пореклом Арапин из Алепа; в. M. Burayk, *Taʾrīḫ aš-Šām*, ed. A. Ġ. Sābānū, Dimašq 1982, 112.
[72]I. Feodorov, *Arabic Printing for the Christians in Ottoman Lands: The East-European Connection*, Berlin-Boston 2023, XII, 190.
[73]Y. Shalit, *Nicht-Muslime und Fremde in Aleppo und Damaskus im 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Berlin 1996, 142
[74]Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 364.
[75]Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 367.
[76]Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 367.

братство Безгрешног зачећа, основано 1750. уз помоћ језуита, остало је организационо средиште тамошње заједнице и у наредним деценијама.[77]

*

Иако је још Сабор у Ферари и Фиренци начелно прописао очување источних обреда приликом склапања уније, систематско правно уређење тог питања на Блиском истоку уследило је тек за понтификата папе Бенедикта XIV (1740–1758). Током XVI и XVII века у Риму и међу мисионарима на терену владала је недоумица око тога у којој мери треба вршити латинизацију литургијских и канонских обичаја источних цркава. Западни редовници неретко су изражавали незадовољство због постојања паралелних источних јерархија, док су поједини њихови покушаји преношења западних установа – попут оснивања женских конгрегација и клаузурних редова – у локалној средини наилазили на подсмех и отпор.[78] Папа Бенедикт XIV пресекао је ове спорове апостолским конституцијама „Demandatam coelitus“ (1743), упућеном мелкитској цркви, и „Allatae sunt“ (1755), којима је строго забранио латинизацију и произвољно мешање обреда. Источним католицима наложено је да очувају своје старе литургијске традиције, док је западним мисионарима изричито забрањено да источне хришћане преводе у латински обред. Изузетак су представљали једино фрањевци Кустодије Свете земље, којима је у Палестини и појединим трговачким центрима било допуштено да воде парохије локалних хришћана латинског обреда.[79]

Упоредо са верским превирањима развијало се и штампарство на арапском језику. Први подухвати израде арапских штампарских слова у Западној Европи започети су крајем XV и почетком XVI века, нарочито након штампања првог часослова на арапском у Фану (1514) и каснијег оснивања штампарије Медичи у Риму (1584). Иако су источни јерарси у начелу поздрављали пристизање штампаних богослужбених књига из Европе, поједина издања су одбијана због доктринарних уметака. Штампање књига на арапском језику за потребе самих православних верника добило је нови замах 1701–1702, када је антиохијски патријарх Атанасије III Дабас боравио у Влашкој. У манастиру Снагову и у Букурешту одштампао је прве литургијске књиге на арапском и грчком језику захваљујући штампарском слогу који је израдио знаменити типограф Антим Иверски. По повратку са путовања, уз материјалну подршку влашког кнеза Константина Бранкована, Дабас је пренео штампарску опрему у Алепо, где је између 1706. и 1711. одштампано десет богослужбених и поучних књига. У раду алепске штампарије кључну улогу имао је вешти локални гравер и златар Абдулах Захир. Када је Захир због преласка у католицизам и сукоба са православном јерархијом напустио Алепо и прешао на Либанску гору, у мелкитском манастиру Светог Јована Крститеља у Шувајру израдио је сопствену штампарску пресу и слова, покренувши 1734. штампарију која је остала најдуговечнија на Блиском истоку, радећи са прекидима све до 1899.[80] Са своје стране, православни патријарх Силвестар кренуо је Дабасовим стопама и средином тридесетих година XVIII века отпутовао у Молдавију и Влашку. После штампања неколико књига у Јашију и Букурешту и обучавања локалних мајстора, Силвестар је опрему пренео на Блиски исток, где

[77]B. Masters, „The Millet Wars in Aleppo, 1726-1821: An Ottoman Perspective“, *Aleppo and Its Hinterland in the Ottoman Period*, ed. S. Winter, M. Ade, Leiden-Boston 2019, 140-142.
[78]B. Heyberger, „Missionaries and Women: Domestic Catholicism in the Middle East“, *Catholic Missionaries in Early Modern Asia: Patterns of Localization*, eds. N. Amsler, A. Badea, B. Heyberger, C. Windler, London–New York 2020, 195.
[79]A. Girard, „Nihil esse innovandum? Maintien des rites orientaux et négociation de l’union des Églises orientales avec Rome (fin XVIe–mi-XVIIIe siècle)“, *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l’union entre Orient et Occident*, eds. M.-H. Blanchet, F. Gabriel, Paris 2013, 337-352.
[80]Feodorov, *Arabic Printing*, XV-XVI, 44, 218.

је средином XVIII века у манастиру Светог Ђорђа у Бејруту покренута нова православна штампарија, мада је њен тираж остао релативно скроман.[81]

*

Успон католичких мисија изазвао је оштру реакцију како православне и јерменске јерархије тако и саме османске државе. Након краткотрајне млетачке окупације Хиоса (1694-1695), током које су локални католици подржали Млечане, Висока порта је у више наврата током XVIII века издавала наредбе којима се забрањује мисионарски рад међу султановим хришћанским поданицима. Поред ограничења која је наметала централна власт, и сами становници блискоисточних градова упућивали су представке Порти против страних редовника. Тако су 1710. становници алепске четврти Џалум тражили да се „Французима“ забрани улазак у хришћанске куће у граду.[82] Године 1725. османски званичници упозорили су француског амбасадора у Цариграду да Француска нема право да штити латинске мисионаре у Дамаску, будући да тај град, за разлику од приобалних трговачких средишта, није био обухваћен одредбама капитулација нити је имао сталну колонију француских трговаца.[83] О томе колика је била забринутост источних јерараха због ширења уније сведочи чињеница да су 1767. два цариградска патријарха – васељенски православни и јерменски апостолски – поднели заједничку представку Порти захтевајући хапшење оних хришћана који заједнички богослуже са католицима у областима Акре и Сидона.[84]

Борба се истовремено водила и око првенства у јерусалимским светињама. Француска је за владе Луја XIV успела да прошири своја капитулациона права тако да су сви латински црквени поседи у Сирији и Палестини, као и западни редовници без обзира на своје порекло, стављени под формалну заштиту француске круне. Крајем XVII века (1690) Висока порта је, под притиском француске дипломатије, пренела управу над неколико кључних места у Храму Гроба Господњег и Витлејему са православних на фрањевце. Православни јерусалимски патријарх Доситеј II Нотара обратио се тада за помоћ руском цару Петру Великом, тражећи да Русија у мировним преговорима са Османским царством инсистира на враћању одузетих светиња Православној цркви. Од закључења Цариградског мира 1700. године, питање слободног приступа руских ходочасника Јерусалиму и заштите православних у Светој земљи постало је стална тачка руско-османских уговора.[85] Иако је Француска капитулацијом из 1740. додатно учврстила свој положај заштитника латинског свештенства, сукоби између православних и фрањеваца у Јерусалиму током страсне седмице 1757. довели су до преокрета: султан Осман III издао је ферман којим је поништен део ранијих латинских преимућстава и Православној цркви враћено првенство у чувању најзначајнијих светих места.[86]

[81]Feodorov, *Arabic Printing*, XV-XVI, 97.
[82]Heyberger, *Les chrétiens*, 368.
[83]Feodorov, *Arabic Printing*, 90.
[84]Masters, „The Millet Wars“, 144.
[85]Смирнова, „Межконфессиональный «треугольник»“, 83.
[86]L. G. A. Cust, *The Status Quo in the Holy Places*, London 1929, 9-14.

3 Криза старог поретка (1774-1839)

3.1 Криза старог монопола и традиционални оквири заштите

3.1.1 Русија и Француска

Руско-османски рат (1768-1774) по први пут је довео руске поморске снаге директно пред обале Леванта, чиме је покренуто питање спољног покровитељства над источним хришћанима и пре него што је мир званично потписан. На локалном терену, ратна збивања преплитала су се са амбицијама полунезависних обласних господара. Након што су трупе египатског војсковође Абу ел Дахаба у јуну 1771. на десет дана заузеле чак и сам Дамаск, руска флота се активно умешала у борбе на сиријско-палестинском приморју. У јуну 1772. руски бродови напали су османске трупе које су јуришале на Сидон, а током истог месеца напали су и заузели Бејрут. Након поморског удара на египатску луку Дамијету почетком новембра, руске снаге су поново заузеле Бејрут у зиму 1773/74. Уз Русију је тада пристао и део одметнутих османских намесника: египатски „шејх ел балад“ Булут Капан Али - који је већ 1770, по заузимању Мекe и Медине, у писму млетачком сенату наступао као независни владар - затим галилејски бедуински господар Захир ел Омер Зајдани, као и либански емир Јусуф Шихаб.[87] Како би придобио наклоност руске команде, емир Јусуф је руским официрима показивао свој прстен са урезаним крстом, о чему је писао и заповеднику експедиције, грофу Алексеју Орлову.[88]

Вести о руским војним успесима изазвале су велика очекивања међу православним хришћанима. Православни монах из Дамаска Михаил Бурајк писао је у својој хроници о руским победама изражавајући наду у скори крај османске власти, бојећи се само да се те добре вести неће завршити до „коначног ослобођења“. По завршетку рата, међутим, могао је само резигнирано да закључи да је та нада била узалудна.[89] Сличне наде гајио је и Копт Ризк Атала, саветник Али-бега, који је по повратку из Сирије са преговора са Захиром ел Омером и његовим гркокатоличким министром Ибрахимом Сабагом писао Алексеју Орлову да благодари Исусу Христу на скором паду османске власти и на уједињењу Русије са Египтом све до Персије.[90] Стварност руске војне интервенције на терену била је, ипак, далеко прагматичнија и суровија за само становништво. Напад руске флоте на Бејрут 1772. натерао је градске хришћане да потраже збег на Либанској гори.[91] Када су руске трупе у јануару 1774, у садејству са Захиром ел Омером, поново заузеле Бејрут, француски конзул у Алепу известио је надређеног амбасадора у Цариграду да су окупационе снаге прикупиле 500 кеса[92] пореза управо од локалног католичког становништва.[93] На градској капији биле су постављене руска застава и слика царице Катарине Велике, пред којом је сваки пролазник морао да сјаше и да се поклони.[94] Истовремено, несумњиво тешка околност за трговину читавог Леванта током и непосредно након рата било је присуство руских гусара у источном Средоземљу; пловећи између Архипелага, Кипра и Александрије, ови бродови су пљачкали и потапали чак и трговачке лађе Великих сила.[95]

---

[87]И. М. Смилянская, М. Б. Велижев, Е. Б. Смилянская, *Россия в Средиземноморье: Архипелагская экспедиция Екатерины Великой*, Москва 2011, 348.
[88]Т. Ю. Кобищанов, „Христиане Ближнего Востока и роль их ‘заговора’ в Архипелагской экспедиции российского флота 1769-1774 гг.“, *Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология* 57 (2018): 50.
[89]Burayk, *Taʾrīḫ aš-Šām*, 102, 111.
[90]Кобищанов, „Христиане Ближнего Востока“, 54.
[91]Heyberger, Les chrétiens, 30.
[92]*Кеса* (*kese*) је обрачунска јединица од 500 гроша.
[93]AMAE 166PO/D1/16, „Dareste de la Chavanne à l’Ambassadeur de France à Constantinople“, 16 janvier 1774, 10r-11r.
[94]AMAE 166PO/D1/16, „Dareste de la Chavanne à l’Ambassadeur de France à Constantinople“, 16 janvier 1774, 10r-11r.
[95]AMAE 166PO/D1/16, Chypre, 2 décembre 1774, 156r.

Повлачење руске флоте оставило је локалне хришћане изложене освети и новом таласу нестабилности. Абу ел Дахабово освајање Јафе и Акре 1775. довело је до новог православног и маронитског егзодуса на планину Либан.[96] Када је египатски вођа те године напао Акру, локални муслимани су захтевали да се хришћани казне јер су током претходних година наводно „прешли сваку границу зимијске скромности“. Стање у Дамаску почело је да се смирује тек када је 1775. поново постављен валија Азм Мухамед-паша, кога Бурајк описује као праведног и заштитнички настројеног према хришћанима.[97] Ипак, размирице и несигурност нису сасвим елиминисани, о чему сведочи и хроника Дамашчанина Михаила Бурајка, који бележи да су године 1776-78. у биле обележене сукобом православаца у граду са патријархом Данијелом, оптуженим да је узимао превелике порезе и издавао позајмице са знатном каматом. Околина града налазила се у још тежем стању: становници околних хришћанских села бежали су у град и просили по улицама, док је читаву област захватила епидемија непозната болести праћена и најездом скакаваца.[98]

На дипломатском плану, након победе у дугом и исцрпљујућем рату, Русија је у јулу 1774. Османском царству наметнула Кучук-кајнарџијски мир. Поред тачака 16, 17. и 23, које су се односиле на конкретна руска права у Молдавији, Влашкој, Архипелагу и Грузији, за положај блискоисточних хришћана од пресудног значаја биле су тачке 7. и 14. Првом се Висока порта обавезала да ће „пружати сталну заштиту хришћанској вери и њеним црквама“, док је руским посланицима признато право да се обраћају Порти у корист нове цркве у Цариграду (чије је подизање под руским покровитељством предвиђено тачком 14) и њених службеника. На само уношење одредаба о хришћанима током преговора значајно је утицао руски преговарач гроф Алексеј Обресков, вероватно чак и више него сама царица Катарина Велика.[99]

У историографији се дуго водила расправа о стварном правном домету ових одредаба. Док је део западне историографије доказивао да уско тумачење текста уговора Русији није давало опште право заступања свих православних поданика у Османском царству, већ само заштиту над једним храмом у престоници, са становишта међународног права сама чињеница да се Висока порта у билатералном уговору обавезала на заштиту хришћанске вере и њених цркава значила је да Русија, као сила потписница, стиче право да се стара о испуњењу те уговорне обавезе. Да су и сами савременици овај уговор одмах разумели као прекретницу сведочи реакција аустријског дипломате у Цариграду Јохана Амадеуса фон Тугута, који је проценио да је Османско царство тиме практично претворено у „руску провинцију“. Такво тумачење убрзо је и званично потврдио Санкт Петербург: већ у марту 1775. године царица Катарина Велика објавила је проглас којим је истакла да Русија узима под своју заштиту православље у читавом Османском царству од сваке репресије и насиља.[100]

У деценијама које су уследиле, међутим, конкретни институционални кораци Петрограда на Леванту остали су ограничени. Царица Катарина Велика је 1787. основала вицеконзулат у Бејруту, али због избијања новог руско-османског рата исте године именовани конзул никада није ступио на дужност. У том рату Русија је, сада у савезу са Аустријом, нанела још један тежак пораз Османском царству. По смрти султана Абдулхамида I (1774-1789) престо је преузео млади Селим III (1789-1808), који је убрзо након склапања мира у Јашију (1792) покушао да обезбеди савез са Уједињеним Краљевством и Пруском. Саме тачке Кучук-кајнарџијског уговора уредно су потврђене чланом 2 Трактата у Јашију (1792), а касније и

[96]Heyberger, *Les chrétiens*, 30.
[97]Burayk, *Taʾrīḫ aš-Šām*, 111.
[98]Burayk, *Taʾrīḫ aš-Šām*, 105-109.
[99]R. H. Davison, „‘Russian Skill and Turkish Imbecility’: The Treaty of Kuchuk Kainardji Reconsidered“, *Slavic Review*, 35/3 (1976): 476-478.
[100]R. H. Davison, „Russian Skill“, 469-473.

чланом 3 Букурештанског уговора (1812).[101] Иако директних руских војних акција у Сирији више није било, сећање на руско присуство дубоко се урезало у колективну свест локалног становништва; швајцарски путописац Јохан Лудвиг Буркхарт забележио је 1810. у Банијасу (код Тартуса) како тамошњи православци чврсто верују да долази време када ће „жути краљ“ ослободити Сирију од „муслиманског јарма“.[102]

Успон руског престижа изазвао је озбиљну забринутост и француске дипломатије, која је традиционално полагала право на заштиту католика у Османском царству. Из мемоара француског амбасадора у Цариграду, грофа Франсое-Емануела де Сен-Пријеста, упућеног војводи д'Егијону у октобру 1773, види се да је Париз још пре закључења Кучук-кајнарџијског мира бринуо о новом положају Русије. Примећујући како православци неподељено стоје уз Русију, Сен-Пријест је предлагао стварање једне католичке „контрабатерије“ на Истоку, која би под француским окриљем обухватала јерменске, сирске и маронитске хришћане у унији са Римом. Управо у том тренутку, међутим, француски мисионарски капацитети на Леванту доживели су тежак унутрашњи ударац. Од половине XVIII века језуитски ред је био изложен низу прогона у европским државама. За мисије је најпре био важан указ краља Луја XV из 1764, којим је ред забрањен у свим областима Француске. На Леванту су језуити ипак наставили да функционишу још око девет година, све док у јулу 1773. папа Климент XIV булом није укинуо читав језуитски ред, што је изазвало прави шок за блискоисточне мисије, где су ови редовници заузимали централно место.[103]

Питање бивше језуитске имовине и статуса самих редовника отворило је оштар спор између римских делегата и француских дипломата. У септембру 1773. Конгрегација за пропаганду вере донела је одлуку да фрањевачка Кустодија Свете земље преузме све поседе угашеног реда, при чему је посебно наглашена Ајн Тура са својом богословијом за мароните, уз обавезу регулисања свих заосталих дугова у Триполију. С обзиром на припремну улогу ове богословије за Маронитски колегијум у Риму, Конгрегација се обавезала да допуни средства уколико постојећа не буду довољна.[104] Истовремено, француски амбасадор у Цариграду Сен-Пријест брзо је реаговао наложивши својим конзуларним службеницима да не дозволе да се имовина реда откупи или отуђи, јер се водила у име француског краља. Сами језуитски мисионари пребачени су у статус световног свештенства, под надлежношћу локалних католичких епископа источног обреда.[105] Од 1774. папа је ипак дозволио постојећим језуитима да се врате у латински обред уколико прихвате статус мирских свештеника подређених јерусалимском фрањевачком гвардијану; дозвољено им је чак и да наставе живот под истим кровом, али уз строгу забрану бирања било каквог старешине или примања нових чланова, те уз налагање потпуног ћутања о овој повластици.[106]

Док су се у Дамаску, Триполију и Антиохији бивши језуити покорили наредби под наведеним условима и убрзо преузели службу мирског свештенства, у Алепу је избио отворени институционални сукоб. Апостолски делегат фра Максим из Месине прочитао је папску булу у марту 1774, којој су се језуити повиновали. Међутим, француски конзул Пјер Депердријан одбио је делегатов захтев да се редовници физички раздвоје и да се прода њихова кућа, истичући да они врше капеланску службу самом конзулу и да се зграда налази под француским дугорочним закупом. Када је фра Максим заузврат одбио да бившим језуитима омогући вршење светих тајни у својству мирских свештеника, конзул се обратио директно Кустодији у Јерусалиму, која се сагласила са француским захтевом. Како је делегат и то одбио да спроведе,

[101]R. H. Davison, „Russian Skill“, 469-473.
[102]J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, London 1822, 40.
[103]A. Rabbath, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient (XVIe-XIXe siècle),* Paris 1905, 594.
[104]AMAE 166PO/D1/16, Congrégation de la Propagande de la Foi, 4 septembre 1773, 45r.
[105]AMAE 166PO/D1/16, Congrégation de la Propagande de la Foi, 4 septembre 1773, 45r.
[106]AMAE 166PO/D1/16, Congrégation de la Propagande de la Foi, 4 septembre 1773, 43r-44v.

Депердријан је у мају 1774. морао поново да интервенише, позивајући се на ауторитет самог француског двора и упозоравајући да би верски живот на Леванту претрпео немерљиву штету уколико Кустодија хитно не упути ову дозволу.[107] Фрањевачка кустодија заиста није имала довољно људства ни средстава да сама одржава целокупни мисионарски посао на Леванту; конзул у Алепу се тако крајем децембра 1774. жалио да је тек након више од две године потраге успео да обезбеди једног кармелићанског редовника за потребе луке у Александрети.[108] Како би премостила овај кадровски вакуум, француска краљевска власт је 1780. задатак преузимања бивших језуитских мисија поверила реду лазариста, који су наставили рад у ограниченим капацитетима.[109]

Избијање Француске револуције 1789. донело је нови проблем у систему „Католичког протектората“. Када је револуционарна влада у Паризу 1792. угасила и сам ред лазариста, дошло је до скоро институционалног колапса француских мисија. Наметање револуционарних идеала у левантским лукама одвијало се уз велике отпоре: делови француске трговачке колоније, као и домаћи хришћани под француском заштитом, одбијали су да положе грађанску републиканску заклетву из 1791. и да прослављају 14. јул, тим пре што је папа посланицом из исте године под претњом екскомуникације строго забранио полагање такве заклетве.[110] Сукоб је кулминирао након што су револуционари у јануару 1793. погубили краља Луја XVI. У септембру исте године фрањевци у Алепу су, по налогу Кустодије Свете земље, одржали затворено опело за погубљеног монарха. Настојећи да избегну забрану француског републиканског конзула, обред су обавили под заставом Краљевине Двеју Сицилија. Представници француске трговачке колоније протумачили су овај чин као отворену провокацију и велеиздају, будући да су напуљски Бурбони у том тренутку били у ратној коалицији против Француске, па је одмах покренуто питање ускраћивања француске конзуларне заштите непослушним редовницима.[111] Како би избегла репресалије, Кустодија је свега неколико дана касније званично затражила дипломатску заштиту Шпаније.[112]

Вакуум који је настао уздрманим положајем француског католичког протектората покушале су одмах да испуне Аустрија и Шпанија. Сами лазаристи су 1793. затражили патронат Беча. Међутим, и поред тога што су се у Паризу смењивали режими који су у унутрашњој политици прокламовали строги секуларизам, француске владе нису показивале никакву намеру да се одрекну традиционалних капитулационих привилегија у Османском царству. Револуционарни Париз је наложио својим дипломатама у Цариграду да поставе сопствене администраторе на чело лазаристичких објеката, што је изазвало вишегодишњи спор између француских и аустријских представника, окончан тек споразумом двеју сила 1802. којим је Француска задржала контролу над овим здањима. Истовремено, Шпанија је од 1796. покушавала да од Париза издејствује признање преноса Католичког протектората у Османском царству на шпанску круну. Пошто на први захтев није одговорено, а Мадрид је поновио иницијативу, француско Министарство спољних послова је размотрило и одбацило шпански

[107]Rabbath, *Documents inédits*, 595-607.
[108]AMAE 166PO/D1/16, Copie d’une Lettre écrite par M.r Petro Deperdrian, [...] aux RR. PP. du Discretorio de Jérusalem, 1 avril 1774, 52r-52v; AMAE 166PO/D1/16, Copie d’une lettre ecrite à M. le Consul par le Pere president de terre sainte à Jerusalem, 70r; AMAE 166PO/D1/16, Copie d’une Lettre ecritte par M.r Petro Deperdrian au Pere President de la terre s.te à Jerusalem, 22 mai 1774, 75r.
[109]AMAE 166PO/D1/16, Dareste de la Chavanne à l’Ambassadeur de France à Constantinople, 16 décembre 1774, 151r.
[110]AMAE 166PO/D1/25, „Requête formelle des missionnaires capucins du président de la Congrégation et du procureur de l'église Giuseppe Carcur au consul général Pierre-Emmanuel“, 13 juillet 1793, 28r-29v.
[111]AMAE 166PO/D1/25, „Extrait des Registres de la Chancellerie du Consulat Général de la République française à Alep“, 15 septembre 1793, 13r-14r.
[112]AMAE 166PO/D1/25, „Rapport du consul général Pierre Marrel au citoyen Descorches sur le passage des religieux de Terre Sainte sous la protection espagnole“, 16 septembre 1793, 34r.

предлог, оцењујући да та краљевина нема капацитета да ефективно обавља ту дужност.[113] Министар спољних послова Шарл Делакроа изричито је препоручивао амбасадору Оберу Дибијеу у Цариграду да прошири француски протекторат што је даље могуће и поврати сваки изгубљени утицај,[114] па је амбасадор 1797. и званично обавештен да се Република ни под којим условима неће одрећи пређашњих права у погледу заштите римокатоличке вере.[115] Исту линију наставио је и Наполеон Бонапарта по преузимању власти у Паризу: нови амбасадор у Цариграду, генерал Брин, упутио је циркулар комесарима и поткомесарима за трговинске односе на Леванту у којем је нагласио да и нова влада жели да штити све римокатоличке цркве, препоручујући им да бране веру широм Леванта.[116]

Та дипломатска доследност привремено је прекинута самим Наполеоновим војним походом на Египат и Палестину (1798-1799), који је француске поданике и локалне хришћане довео у изузетно опасан положај. Висока порта је већ 1798. поништила све француске берате са привилегијама; француски грађани затечени у царству, укључујући амбасадора и конзуле, похапшени су и задржани у затворима све до 1802. и коначног повлачења француских трупа, док су домаћим хришћанима у француској служби берати колективно повучени.[117] У сицилу јерусалимског кадије остало је забележено да су се монаси јерусалимских манастира жалили дамашчанском валији да их муслиманске масе узнемиравају, да се манастири пљачкају, а монаси отимају откако је стигла вест да су се француске трупе искрцале у Александрији.[118] Плашећи се да би Наполеон могао да крене ка Јерусалиму, османски заповедник града наредио је превентивно хапшење хришћана у Цркви Светог гроба.[119] Крајем јуна 1798, због сумње да би се могли удружити са Французима, намесник православне патријаршије, намесник фрањевачке кустодије и драгоман јерменске патријаршије задржани су у затвору један дан. Неколико дана касније извршен је претрес манастира у потрази за оружјем, а потом су монаси свих трију заједница затворени на сто дана.[120]

Најжешћи удар претрпели су хришћани у градовима на самој линији фронта, иако је Наполеон лаконски забележио да Јерусалим уопште није на његовој линији марша.[121] Када су крајем фебруара 1799. трупе Џезар Ахмед-паше поново заузеле Рамлу, велики број хришћана побегао је према Наблусу и Јафи. Војска је поробила жене и децу, а православну Цркву Светог Ђорђа опљачкала и порушила. Православна патријаршија је тада морала да откупи око две стотине ових заробљеника, док су око два месеца касније уз откуп ослобођени и припадници трију цркава који су већ 75 дана боравили закључани као таоци у Храму Светог гроба.[122]

Француска инвазија омогућила је Уједињеном Краљевству да по први пут директно наступи као заштитник на сиријско-палестинском тлу. Иако британска понуда савеза Османском царству против Наполеона из 1799. није у Цариграду дочекана са претераним одушевљењем - будући да су руски и аустријски копнени војни капацитети сматрани знатно већим - ратни бродови адмирала Сиднија Смита вероватно су више допринели Наполеоновом

[113]A. Schlicht, *Frankreich und die syrischen Christen, 1799-1861. Minoritäten und europäischer Imperialismus im Vorderen Orient*, Berlin 1981, 180.
[114]Rabbath, *Documents inédits*, 614.
[115]Rabbath, *Documents inédits*, 614.
[116]Rabbath, *Documents inédits*, 614-615.
[117]Boogert, *The Capitulations*, 27.
[118]A. Ḥ. I. al-Quḍāh, *Naṣārā al-Quds: dirāsa fī ḍawʾ al-waṯāʾiq al-ʿuṯmāniyya*, Bayrūt 2007, 45-46.
[119]S. N. Spyridon, „Annals of Palestine, 1821-1841“, *The Journal of the Palestine Oriental Society XVIII* (1938): 72.
[120]„Исторія Іерусалимскихъ патріарховъ со временъ шестого вселенскаго собора до 1810 г.”, *Матеріалы для исторіи Іерусалимской Патріархіи XVI-XIX вв. Т. 2*, пер. П. В. Безобразов (= Православный Палестинскій Сборникъ, вып. 55, ч. 2). С.-Петербургъ 1904, 86-87.
[121]R. Heacock, „La Palestine dans les relations internationales, 1798-1914“, *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine, 1799-1917*, dirs. D. Trimbur, R. Aaronsohn, Paris 2001, 38.
[122]„Исторія Іерусалимскихъ патріарховъ“, 88.

поразу под Акром него саме градске зидине.[123] Смит је у тим моментима настојао да изгради мрежу локалних савезника: током 1799. писао је емиру Баширу II Шихабу, друском шејху Баширу Џунблату и другим либанским главарима тражећи да се не придружују француским снагама. Према његовим извештајима, либанске вође су изразиле спремност да одмах нападну султанове непријатеље, па је Смит препоручивао локалне хришћане тражећи за њих званичну заштиту Порте.[124] Иако без изричитог овлашћења Лондона, Смит је са својим маринцима двапут посетио Јерусалим; представљајући се као неко ко има право да штити хришћанска света места, одсео је у фрањевачком манастиру на којем је развио британску заставу.[125]

По окончању ратних дејстава и потписивању мира са Портом, управо је први конзул Наполеон Бонапарта поново оживео француске аспирације ка организованој верској дипломатији. Након што је 1801. потписао Конкордат са папом, идуће године затражио је свеобухватан извештај о страним мисијама, у којем је предложено да се мисионарске установе одрже и прошире „за интересе и славу француске нације“.[126] Почевши од 1802. Француска је обновила државне донације лазаристима у Светој земљи, а већ наредне године Висока порта је званично обавештена да ће Париз наставити да брани своја „традиционална капитулациона права“. Од времена Наполеоновог крунисања за цара (1804), француско Министарство култова добијало је редовну годишњу буџетску алокацију за мисије, док је царев ујак, кардинал Жозеф Феш, 1806. постављен за генералног администратора римокатоличких мисија. Овај прагматични двојни однос према цркви на Истоку опстао је чак и у тренуцима најоштријег Наполеоновог сукоба са папом у Европи: иако су француске трупе 1808. похарале благајну Конгрегације за пропаганду вере у Риму и мада је цар 1809. поново забранио рад лазаристима у самој Француској, њихова делатност под француском заштитом на Леванту није прекидана.[127] Истовремено, домаћи католици у француској служби коришћени су и за шире стратешко-обавештајне подухвате Империје, па је тако Наполеонов агент Пјер Ласкарис 1810. ангажовао Фатхалаха Антуна Сајига у мисији међу бедуинска племена Месопотамије и Арабијског полуострва како би испитао проходност копненог правца за потенцијални поход на Индију.[128] Темељи постављени у овом периоду омогућиће да се по паду Империје у Француској 1822. оснује Друштво за пропаганду вере у Лиону као прва модерна национална организација са мисионарским циљем.[129]

3.1.2 Финансијска и институционална криза источних цркава

У другој половини XVIII и на самом почетку XIX века традиционалне источне хришћанске јерархије суочиле су се са дубоком материјалном, демографском и институционалном кризом, која је постепено урушавала њихов вековни монопол над верницима. Веома лоше материјално стање храмова фигурира у практично свим путописним и дипломатским извештајима из ових области током XVIII века. Још је руски поклоник Василиј Григорович-Барски приликом посете Јафи 1726. забележио да нигде није видео цркву тако сиромашну и уништену као у том граду: зграда није имала ни иконе, ни кандила, нити кров, врата и прозоре, а када је упитао локалне хришћане зашто храм није обновљен, добио је одговор да османске власти ни под којим условима не би прихватиле поправку.[130]

[123]J. Parry, *Promised Lands. The British and the Ottoman Middle East*, Princeton 2022, 27.
[124]BL IOR/L/PS/9/76/75, 3.
[125]Parry, *Promised Lands*, 28.
[126]J. Joseph, *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East. The Case of the Jacobites in the Age of Transition*, New York 1983, 49.
[127]Rabbath, *Documents inédits*, 615.
[128]F. Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina wa-mā ilayhim I*, Bayrūt 1958, 115.
[129]Joseph, *Muslim-Christian Relations*, 49.
[130]Feodorov, *Arabic Printing*, XII.

Институционална слабост православних патријаршија у Сирији и Палестини била је додатно продубљена унутрашњим друштвеним и језичким расцепом између грчког вишег клира и арабофоне локалне паство. Истина је да су на прелазу из XVIII у XIX век двојица православних патријараха Јерусалима – Софроније (1771-1774) и Антим (1788-1808) – били арапског порекла, али су обојица били људи са севера Сирије, а не из саме Палестине.[131] С друге стране, само Братство Светог гроба чинили су припадници различитих етничких скупина из других делова царства, при чему су многи међу онима који су сматрани Грцима заправо били Анадолци чији је матерњи језик био турски.[132] Локално арапско свештенство налазило се у изразито подређеном положају: у Јерусалимској патријаршији мирски свештеници уопште нису могли да се обраћају архијерејима директно, већ искључиво писаним путем преко драгомана.[133] И када су архијереји у источним патријаршијама постављани из редова домаћих Арапа, додељиване су им епархије толико сиромашне да у њима нису имали готово никаквих средстава за сопствено издржавање.[134]

И поред те унутрашње отуђености, традиционална црквена организација и даље је обављала кључне социјалне и заштитне функције: Братство Светог гроба је, уз редовно плаћање државних пореза, материјално помагало сирочад и убоге, те откупљивало заробљене хришћане током локалних оружаних сукоба.[135] Специфичност фискалног функционисања православне Јерусалимске патријаршије огледала се у томе што она уопште није сакупљала црквене порезе од својих локалних верника, већ је прописане дажбине османским властима плаћала из средстава која је добијала од страних ходочасника. Главни разлог за ову праксу лежао је у великом интересовању других верских заједница да привуку православне вернике у своје редове, користећи притом и директне финансијске подстицаје.[136]

Такав економски модел чинио је црквене установе у Палестини потпуно зависним од редовног прилива поклоника. Цркве и манастири у Светој земљи остваривали су своје главне приходе од поклоничких путовања, док се локално хришћанско становништво Витлејема, Јерусалима и Либана у великој мери бавило производњом и извозом побожних предмета и реликвија (бројаница, икона, ножева и сличних рукотворина) у друге земље, на шта су манастири такође плаћали годишњи данак, различите порезе и дарове властима. Истовремено су и представници османске управе директно од поклоника наплаћивали таксе за сам долазак у Свету земљу и за посету реци Јордан. У првим деценијама овог периода посетиоци су били махом православни Грци, док су посете из Западне Европе још увек биле ретке; нарочито је био приметан пад броја римокатоличких поклоника из Француске, који је након избијања Револуције 1789. спао на свега око стотину људи годишње.[137]

Сама ходочасничка путовања пратили су стални логистички проблеми и злоупотребе. Поклоници који су бродовима пристизали до Јафе морали су, у недостатку правог пристаништа, најпре да буду пребацивани чамцима до обале уз посебну новчану накнаду, а пошто је пут од Јафе до Јерусалима обично трајао два дана, морали су да преноће у Рамли, што је изискивало додатне трошкове.[138] Притом су ходочасници често долазили без довољно новца,

---

[131]К. А. Панченко, *Ближневосточное православие под османским владычеством. Первые три столетия, 1516-1831*, Москва 2012, 167.
[132]Панченко, *Ближневосточное православие*, 168.
[133]*Книга бытия моего: Дневники и автобиографическія записки епископа Порфирія Успенскаго II*, подъ ред. П. А. Сырку, С.-Петербургъ 1895, 270.
[134]„Записка о сирийских делах Николая Шамие“, 7 сентября 1859, *Россия в Святой Земле. Документы и материалы I, под ред. Н. Н. Лисовой*, Москва 2015, 429.
[135]Панченко, *Ближневосточное православие*, 170.
[136]*Книга бытия моего I*, 224.
[137]R. S. Abū Ǧābir, *Al-Wuǧūd al-masīḥī fī al-Quds khilāl al-Qarnayn al-Tāsiʿ ʿAshar wa-l-ʿIshrīn*, Beirut 2010, 12.
[138]М. Якушев, „Две записки вице-консула в Яффе г. Мостраса и список русских пленных и паломников в Константинополе (1818-1821 гг.)“, *Иерусалимский Православный Семинар* 6, 243.

понекад су због временских или политичких прилика искрцавани у Акри и Хаифи, што је продужавало путовање за барем још један дан, а честе су биле и жалбе на лош смештај и храну по манастирским конацима, где је заједнички смештај мушкараца и жена повремено доводио и до моралних скандала.[139] Посебан проблем за руске дипломате представљали су ходочасници и војни дезертери који су копненим путем стизали до Палестине, будући да су ови други неретко одбацивали и руско поданство и православну веру, иако су руски конзули у Јафи, макар и без формалног правног основа, покушавали да их ставе под своју заштиту.[140]

Перспектива лаке зараде од поклоничког саобраћаја редовно је подстицала локалне османске управнике и порезнике на тешке злоупотребе положаја. Такав је био случај са управником Јафе и Газе, Мухамед-пашом Абу Мараком: када му је 1806. наређено да осигура безбедан пут муслиманским хаџијама, паша је то одмах искористио да наметне додатне новчане дажбине хришћанским поклоницима, због чега је наредне године смењен.[141] Крајем XVIII и почетком XIX века учестале су и званичне црквене жалбе Високој порти на незаконито дуплирање пореза. Цариградски патријарх се тако жалио да су се у Триполију скупљачи главарине удружили са локалним извршним властима (*ehl-i ‘örf*) и почели да наплаћују другу џизју у истој години, бацајући у тамницу свакога ко не може да плати.[142] Слично томе, јерусалимски патријарх је 1809. упутио жалбу да су поједини скупљачи пореза поново тражили џизју од свештених лица док су се налазила на путу, иако су они своју редовну обавезу уредно измиривали током месеца мухарема.[143] О размерама фискалног притиска на саме патријаршије сведочи и Портин одговор на петицију из 1817, којим се дамашчански валија и његов мутеселим у Јерусалиму упозоравају да је Јерусалимска патријаршија од давнина плаћала добровољно и по обичају само три ванредна давања (*tekālīf-i šāḳḳa*): порез на долазак чиновника (*ḳudūmiyye*), порез ћехаји (*kethüdā’iyye*) и празнични порез (‘*īdiyye*), те да се мора одмах престати са наплатом нових, незаконитих дажбина које су уведене последњих година.[144]

Још тежи институционални и демографски слом погодио је нехалкидонске цркве у северној Сирији и Месопотамији, које нису могле да рачунају ни на приходе од масовних ходочашћа нити на сталну дипломатску подршку из иностранства. Јаковитска заједница у Алепу доспела је већ током 1771. у стање крајње беде услед нагомиланих дугова; излаз из банкрота пронађен је тек захваљујући финансијској интервенцији богатијих мелкита, који су отплатили дугове алепских јаковита, али под изричитим условом да ова заједница прихвати унију са Римом.[145] Неколико година касније, разорна епидемија куге која је избила 1778. уништила је готово читаву несторијанску заједницу у њеном историјском средишту у Алкошу, оставивши стару црквену организацију у потпуном расулу.[146]

Стални оружани сукоби локалних господара у југоисточној Анадолији и Ираку директно су разарали економску основицу преосталих источних цркава. Током XVIII и почетком XIX века Мардин је био поприште непрестаних борби више курдских племена која су се надметала за управне позиције у граду и признање од стране багдадских валија. Иако ти обрачуни нису били директно усмерени против хришћана, њихова суровост и стална потрага за новчаним средствима имале су тешке последице по цркву: тако је 1817. сам јаковитски патријарх бачен у тамницу. Богати јерменски трговац Илијас Шади успео је да издејствује његово ослобођење, али је тај откуп стајао јаковитску заједницу огромних 40 кеса. Да би се та

[139]Якушев, „Две записки“, 243-245.
[140]Якушев, „Две записки“, 245-246.
[141]Abū Ǧābir, *Al-Wuǧūd al-masīḥī*, 13.
[142]BOA C.ML 569/23264.
[143]BOA C.ADL 92/5513.
[144]BOA C.ADL 106/6329.
[145]J. Saba, „Entre Melkites et Maronites au XVIIIe siècle (1710-1798)“, *Échos d'Orient* 102 (1913): 411.
[146]B. Naṣrī, *Ḏaḫīrat al-aḏhān fī tawārīḫ al-mašāriqa wa-l-maġāriba as-suryān II*, Mawṣil 1913, 365.

сума намирила, морали су бити распродати вакуфи мардинских јаковитских цркава, а традиционална јерархија била је принуђена на то да моли чак и отцепљене јаковитске католике да учествују у сакупљању средстава за откуп патријарха.[147] За разлику од сиријских и мардинских хришћана, они у Мосулском ејалету могли су да памте период управе Џалили Мухамед-паше (1789-1806) као доба релативне сигурности и стабилности. Међутим, наредне две деценије донеле су тешке потресе и на овом простору, јер су потоње валије из исте породице Џалили прибегле истим методама насилног гомилања новца као и сиријски намесници, па су до 1830-их година чак и релативно богата хришћанска села у околини Мосула била приморана да се тешко задужују и позајмљују новац у значајним количинама.[148]

3.1.3 Локална власт и границе конзуларне моћи

Свакодневни положај хришћанских заједница на Леванту у последњим деценијама XVIII и првим деценијама XIX века био је далеко више одређен самовољом покрајинских намесника, унутрашњим ратовима локалних моћника (*ʻāyān*) и општом несигурношћу него одредбама међународних мировних уговора. Фискална изнуда и нерегуларни намети представљали су стални оквир градског и сеоског живота. Илустративан п ример пореских злоупотреба види се из жалбе становника Алепа поднете Високој порти 1775, у којој се наводи читав низ неоснованих давања које су локалне власти изнуђивале од становништва, међу којима се изричито помињу: „новац за сарук“, „новац за заштиту“, „новац за мирни боравак“ и посебни „градски порез“.[149] На другом крају Сирије, у Палестини, јерусалимски патријарх Антим упутио је 1793. петицију султанском двору жалећи се да у Рамли код Јерусалима, кад год се неком хришћанину роди дете или се организује венчање, локални насилници (*zorba*) долазе са бубњевима и зурлама, те непозвани остају од пет до десет дана у гостима, излажући домаћине тешким наметима и разним насиљима.[150]

Безбедност ван градских зидина била је у појединим периодима потпуно урушена. Вехабијски одреди су 1807/08. успевали да угрозе и пресретну чак и сам хаџијски караван за Меку јужно од Дамаска, док је случај једне хришћанке која је током лета 1811. сахранила сина у пећини надомак Манастира Св. Ђорђа у дамашчанској махали Мајдан и убрзо затекла гроб опљачкан открио постојање читаве банде пљачкаша гробова: то је захтевало директну интервенцију самог дамашчанског валије.[151] Оружане борбе неретко су се преносиле и у саме урбане центре, као што је био случај у Дамаску 1812, када је избио отворени војни сукоб између новопостављеног валије и једног од локалних војних заповедника; ништа већу безбедност тада нису уживали ни локални муслимани, будући да је паша током уличних борби постављао стрелце чак и на минарете градских џамија.[152] Војна сумњичавост власти посебно је погађала хришћане у тренуцима спољних инвазија: након Наполеоновог продора у јужну Палестину 1799, у сицилу јерусалимског кадије остало је забележено да су ухапшена 52 монаха из Јерусалима, Витлејема, Бејт Џале и околних места,[153] о чему на сличан начин извештавају и локалне хронике у случају Дамаска.[154] Преписка британског агента Источноиндијске компаније у Бушехру такође потврђује да су током те године опљачкани манастири у околини

[147]I. Armala, *Al-Quṣārā fī nakabāt al-naṣārā*, Bayrūt 1919, 14-15.
[148]Khoury, *State and Provincial Society*, 198.
[149]BOA A.DVNS.AHK.HL 3, 240.
[150]BOA C.ADL 36/2178.
[151]*Taʾrīḫ ḥawādiṯ aš-Šam wa-Lubnān, min sanat 1197 ilā sanat 1257 hiǧriyya (1782-1841 masīḥiyya)*, ed. L. Maʿlūf , Bayrūt 1912, 29.
[152]*Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 30-34.
[153]ʻA. Mannāʿ, „The Sijill as a Source for the Study of Palestine During the Ottoman Period, with Special Reference to the French Invasion“, *Palestine in the Late Ottoman Period. Political, Social and Economic Transformation*, ed. D. Kushner, Jerusalem 1986, 359.
[154]Taʾrīḫ ḥawādiṯ, 10.

Јерусалима.[155] И током мирнијих година хришћански објекти били су изложени хировима локалних власти: између 1824. и 1826. група муслиманских шејхова затражила је да се обнови наводна стара џамија испред поменутог Манастира Св. Ђорђа у Мајдану. Према локалној хроници, валија Салих-паша је, верујући да иза те иницијативе стоји потрага за некаквим закопаним благом, наложио да се поруши и сам манастир, чији је грађевински материјал антиохијски православни патријарх потом искористио за доградњу сопствене резиденције.[156]

Понекад су и међусобни ратови обласних господара директно увлачили хришћане у оружане побуне. Тако је у августу 1777. око 1.200 хришћана у залеђу Антиохије, у месту Кара Килисе, подигло устанак против локалног сердара; након суровог војног обрачуна и кажњавања побуњеника, један од ухваћених вођа признао је да их је на побуну тајно подстакао ривалски караманski валија Бекир-паша.[157] У самом Алепу политички живот деценијама је био обележен крвавим сукобима између двеју доминантних муслиманских градских фракција – јаничара и ашрафа (потомака Мухамедових). Када је у јулу 1784. за алепског валију постављен Кеки Абди-паша, он је одмах по доласку у сарај позвао истакнуте хришћане и поновио строге наредбе о облачењу, док је његов мутеселим Хусеин-ага расписао ванредни данак за четири хришћанске заједнице у граду под претњом смртном казном. Убрзо је отпочело насилно скупљање пореза по еснафима и четвртима, па је градско становништво престало да излази на улице. Таква опсадна атмосфера трајала је три месеца, све док валија није почео да хапси вође локалних јаничара. Јаничари су се брзо организовали и наредили да све радње у граду остану затворене, док је кадија забранио мујезинима да позивају на молитву и обуставио богослужења у градским џамијама. Током оружаног сукоба који је уследио, приметно је да је вођа јаничара Али-ага строго наредио својим људима да нипошто не малтретирају муслимане, хришћане нити било кога у граду, као и да по старом обичају не изнуђују новац или алкохол, затраживши истовремено дипломатско посредовање европских конзулата у Алепу.[158]

Сукоби у Алепу ескалирали су деценију касније: током 1795. јаничари су, предвођени новим валијом, извршили покољ ашрафа, да би само две године касније ашрафи узвратили покољем јаничара.[159] Исте године, по постављењу валије Бајлан Абдурахман-паше, избила је још једна велика побуна јаничара; према савременом извору, пашине снаге су у борби убиле 800 јаничара и исто толико затвориле, док је међу онима који су се разбежали ван града до наредног дана ухваћено и обешено чак 1.500 људи.[160] Британски конзул Џон Баркер могао је у том контексту да примети како су, наспрам моћних градских странака у Алепу, саме османске валије неретко биле толико сиромашне и без средстава да су он и његов холандски колега валији и његовој пратњи често морали да обезбеђују дневне оброке.[161] Исти конзул је забележио да хришћанске заједнице у Алепу углавном нису биле директно узнемираване овим крвавим обрачунима јаничара и ашрафа, те да ти унутрашњи сукоби обично нису изазивали већу материјалну штету нити су дугорочно прекидали трговачке послове.[162] Штавише, судски сицили из унутрашњости Сирије показују да хришћанима није било неопходно да буду везани за европски капитал или обалску трговину како би стекли локалну економску моћ: тако је син

[155]BL IOR/G/29/27, 17r.
[156]Taʾrīḫ ḥawādiṯ, 48. Манастир је поново изграђен за време владавине Мехмед Али-паше.
[157]CADN 166PO/D1/18, „Nouvelles“, 6 août 1777, 143r.
[158]H. Kuroki, „Account Books of Oppression and Bargaining: The Struggle for Justice and Profit in Ottoman Aleppo, 1784-90“, *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule. Essays in Honor of Abdul-Karim Rafeq*, ed. P. Sluglett, S. Weber, Leiden-Boston 2010, 422-425.
[159]Tawtal, *Waṯāʾiq tārīḫiyya ʿan Ḥalab. Al-Mawārina I*, 107.
[160]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār al-Mawārina *I*, 106.
[161]*Syria and Egypt under the last five sultans of Turkey: being experiences, during the fifty years, of Mr. Consul-General Barker: chiefly from his letters and journals I*, ed. E. B. B. Barker, 81.
[162]*Syria and Egypt I*, 85.

једног хришћанског писара у Хами могао да преузме закуп миријског пореза читавих сеоских добара у околини града када локални муслимански закупци нису имали довољно средстава.[163]

На јужнијем делу приморја, од Палестине до Сидона, сву власт у својим рукама концентрисао је акрански валија Ахмед-паша ел Џезар (1775-1804), чија је дуга управа оставила дубоко подељено сећање међу савременицима. Два најпознатија историјска списа о његовој владавини потичу из пера католичких аутора: први је написао маронит Хајдар Ахмед Шихаб, рођак Џезаровог заклетог непријатеља емира Башира II Шихаба, а други мелкит Михаил Мишака, унук Ибрахима и син Џирџиса Мишаке, који су обојица служили као порески закупци под Џезаром и Шихабом. Трећи спис, такође мелкитски, потиче од Михаила Николе ел Сабага; то дело, настало са циљем одбране ауторовог деде Ибрахима Сабага од оптужби да је проузроковао пад свог господара Захира ел Омера, обилује европским оријенталистичким стереотипима будући да је писац већ живео у Паризу, где је Џезар био најпознатији као сурови тиранин који је зауставио Наполеона. Насупрот овој католичкој традицији, православни писци попут Абдулаха ибн Михаила Трада ел Бејрутија или Дамашчанина Михаила Бурајка оставили су знатно повољнију слику о акранском паши.[164] Чини се да је Џезар, упркос суровости према елитама, уживао одређену популарност међу сиромашнијим слојевима становништва,[165] а сам британски конзул Баркер закључио је 1803. да захваљујући Џезаровим одлучним мерама у Сирији никада није владала већа безбедност на путевима.[166] Ипак, за католичке савременике његов режим остао је симбол терора, па је један католички хроничар из Дамаска вест о томе да је Џезар Ахмед-паша преминуо управо на православни Васкрс 1804. доживео као „истински Божији дар“.[167]

Са тим моћним пашом у Акри у неизвесној симбиози и сталном надметању живео је полуаутономни планински свет Либана. Још током XVII века простор Либанске горе уживао је одређене слободе захваљујући својој неприступачној географији, а након 1660. формално се налазио под управом сидонских валија. За саме либанске ауторе XVIII века појам „Либан“ односио се првенствено на северне обронке масива, односно област Кисравана, док је јужни део планине био познат као „Планина друза“ или Шуф. Већина тог простора налазила се под управом локалних друских и маронитских старешинских породица, чија се природа власти најбоље огледала у томе што су називани једноставно закупцима пореских округа, „мукатаџијама“. На челу друске хијерархије налазила се породица Шихаб. Пореклом сунитски муслимани из оближње Хасбаје, Шихаби су уз османску подршку сломили дотад водећу породицу Ман, а поједини огранци династије су током XVIII века почели тајно да прихватају маронитско хришћанство. Своју истакнуту мукатаџијску породицу имали су и маронити у лику породице Хазин, која је управљала готово читавим Кисраваном, при чему су све ове великашке куће неретко биле подељене у ривалске фракције, што је локалну политику чинило изузетно сложеном.[168]

Планинско становништво животно је зависило од увоза жита из источне долине Бека и плодне равнице Хаврана. Након пропасти иранског извоза свиле у XVIII веку, на Либану је нагло порасла производња сирове свиле, па је све већи део скромног обрадивог земљишта на терасама претваран у засаде дудова неопходних за узгој свилених буба, док су трговину ка

[163]J. A. Reilly, „Inter-Confessional Relations in Nineteenth-Century Syria: Damascus, Homs and Hama compared“, *Islam and Christian-Muslim Relations* 7/2 (1996): 221.
[164]F. Krimsti, „Historical Representations of al-Jazzar: ‚Butcher‘ or Patron of the Poor?“, eds. S. Aljoumani, G. Burak, K. Hirschler, *The Library of Ahmad Pasha al-Jazzār: Book Culture in Late Ottoman Palestine*, Leiden 2025, 92-93.
[165]Krimsti, „Historical Representations“, 105-108.
[166]*Syria and Egypt I*, ed. E. B. B. Barker, London 1876, 68.
[167]*Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 15.
[168]U. Makdisi, *The Culture of Sectarianism. Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, Los Angeles 2003, 30.

обали углавном обављали мазгари. Услед демографског раста маронита и потребе друских шејхова за вештом радном снагом на југу, друски земљопоседници трудили су се да привуку маронитске сељаке на своја имања, често дарујући и земљиште за подизање хришћанских цркава и манастира.[169] Политички и економски центар овог планинског емирата био је Дејр ел Камар, варош веома скромне величине у поређењу са Дамаском или Бејрутом, чије су већинско становништво чинили управо маронити укључени у прераду и продају свиле.[170]

Политички опстанак либанских емира зависио је од вештог балансирања између унутрашњих кланова (подељених на фракције Џунблата и Јазбека) и незаситих финансијских захтева Џезар Ахмед-паше. Током 1782. емира Јусуфа Шихаба збацили су припадници ривалске групе Јазбекија, након што је шејх Касим Џунблат убедио Џезар-пашу у емирову нелојалност. Акранске трупе лако су спровеле пашину вољу и на чело емирата поставиле Исмаила Шихаба. Немајући другог избора, Јусуф Шихаб је отишао право у Акру и препустио се валији на милост; иако је Џезар у јавности глумио велики гнев, у тајности је са Јусуфом склопио нови финансијски савез, па је Јусуф ускоро уз његову помоћ повратио Дејр ел Камар.[171] Тражећи додатни ослонац против опасног валије у Акри, емир Јусуф је рано ступио у тајни контакт и са француским конзулом у Бејруту, па је након размене више писама званично узет под француску дипломатску заштиту.[172] То му, ипак, није спасило престо ни живот. Емир Јусуф је на свом двору одгојио двојицу синова свог рођака који су рано остали без оца; када је млађег од њих, Башира, 1789. послао у Акру ради преговора са Џезар Ахмед-пашом, млади амбициозни принц се одмах окренуо против свог покровитеља. Склопивши погодбу са пашом, Башир II Шихаб је збацио емира Јусуфа, а када је Јусуф покушао да оде пред валију и поврати милост, Башир је похитао за њим са већом новчаном понудом која је на крају превагнула и довела до Јусуфовог погубљења.[173]

Нови емир Башир II (1788-1840) постепено је мењао традиционалну природу власти на Гори. Крајем XVIII века он је дељење правде у грађанским споровима унутар емирата поверио маронитским епископима, који су у пракси примењивали прилагођене одредбе изведене из шеријата. Тај корак ослањао се на реформе бејрутског маронитског архиепископа Абдулаха Каралија, који је још 1744. почео да саставља правне приручнике инспирисане исламском јуриспруденцијом, док је Маронитски синод у међувремену развио културу уредног вођења регистара и архива.[174] Незадовољан скромним положајем својих претходника у Дејр ел Камару, Башир II је започео зидање велике, утврђене палате у оближњем Бејт ел Дину, при чему савременицима није промакло да су се у склопу дворског комплекса нашле и џамија и хришћанска црква. Међутим, његова прекост, праћена огромним ванредним наметима и отимањем земље, изазвала је побуну на Гори у којој је привремено збачен. Иако је Џезар Ахмед-паша првобитно намеравао да му пошаље војску у помоћ, из Цариграда је стигла султанска наредба да Башир II буде ухапшен, па је акрански валија утамничио емира, његовог брата и њиховог новог савезника, друског шејха Башира Џунблата.[175] Пошто у међувремену нико није могао да обузда међусобне борбе великашких породица на Либану, локални прваци су сами упутили молбу Џезар-паши да ослободи тројицу затвореника, након што се Башир обавезао да ће убудуће поштовати старе обичаје и након што су браћа Шихаби предали своје синове као таоце у Акру. Привремени мир на Гори накратко су 1798. пореметили синови

[169]Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 35-37, 42.
[170]Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 30-35.
[171]*Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 55-59.
[172]Taʾrīḫ ḥawādiṯ, 59.
[173]Taʾrīḫ ḥawādiṯ, 60-62.
[174]B. Heyberger, „The Westernization and Confessionalization of Christians in the Middle East: An ‚Entangled History' (‚Histoire Croisée')"", *Middle Eastern and European Christianity, 16th-20th Century. Connected Histories. Essays by B. Heyberger*, eds. A. Girard, C. Santus, V. Kontouma, K. Sanchez Summerer, Edinburgh 2023, 171.
[175]*Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 65.

покојног емира Јусуфа, али је исте године сазвана општа скупштина свих планинских вођа у Цркви Богородице од Брда у Дејр ел Камару, којом је Баширова власт акламацијом поново учвршћена.[176]

Нову кризу изазвао је Наполеонов поход на Акру 1799, током којег је емир Башир II заузео неутралан став. Насупрот њему, синови претходног емира Јусуфа, Хасан и Садедин, отворено су стали уз османску војску, због чега им је исте године додељена мукаата Библос (Џубајл). Њихов главни заштитник и ћехаја био је утицајни маронит Џирџис Баз. Настојећи да прикупи огромну своту за закуп пореза, Баз је наметнуо становништву још теже дажбине, што је 1801. изазвало општи устанак на планини. Немајући куд, Баз је позвао у помоћ валију из Акре да угуши побуну, док је емир Башир II искористио прилику да организује састанак у Шувајфату, где су шејхови Горе положили заједничку заклетву верности у тамошњој Богородичиној цркви – чин који друским првацима очигледно нимало није сметао.[177] Иако су либански побуњеници наставили борбу, акранска војска показала се као превелик изазов; валијине трупе продрле су у планину и Јусуфови синови су накратко поново преузели власт, све док емир Башир II није умилостивио Џезар-пашу поновним обећањем додатног повећања годишњег данка.[178]

Емири Хасан и Садедин задржали су, међутим, управу у Библосу, а њихов ћехаја Џирџис Баз постепено је изградио сопствену мрежу моћи, ослањајући се на маронитске мукатаџије из породице Хазин у Кисравану и на мутесарифа Триполија Мустафу Бербера; када је Бербер 1806. оптужен за издају, Баз се вешто нагодио са акранским пашом да не учествује у војном походу против њега. Супарништво двојице либанских моћника постепено је нарасло до те мере да се емир Башир II уплашио за сопствени опстанак, нарочито када је нови акрански валија Сулејман-паша потврдио Башира као доживотног емира, али истовремено именовао Џирџиса База за званичног надзорника (*munāẓir*) Либана.[179] Ово двовлашће окончано је тек 1807, када је побуна друских мукатаџија из породице Имад, притиснутих Базовим порезима, омогућила емиру Баширу II да интервенише и на превару убије Џирџиса База и ослепи Јусуфове синове.[180]

Коначни обрачун за апсолутну превласт на Либану одиграо се почетком 1820-их у сенци сукоба између валија Акре и Дамаска. Након што је млади валија Акре Абдулах-паша 1820. погубио свог дугогодишњег првог саветника Хајима Фархија из чувене јеврејске банкарске породице, Фархијева браћа су у жељи за осветом наговорила дамашчанског валију Дервиш-пашу да нападне долину Бека, која се налазила под управом Абдулаховог савезника, емира Башира II. Успевши да фалсификује султански ферман, емир Башир II је уз војну помоћ Абдулах-паше организовао поход на Дамаск, поразио Дервиш-пашу на равници испред самих градских зидина и натерао га у бекство. Међутим, када је Висока порта сазнала за фалсификат и самовољу двојице савезника, Абдулах-паша је у јесен 1821. проглашен издајником, Дервиш-паша је враћен на дужност у Дамаску, а на Акру је послата казнена експедиција. Схватајући да му прети пропаст, емир Башир II је побегао бродом у Египат под заштиту тамошњег валије Мехмед Али-паше. Пошто османска војска месецима није успевала да пробије зидине Акре, египатски валија је покренуо дипломатску акцију у Цариграду и издејствовао потпуни султански опрост за Абдулах-пашу и емира Башира, док је у Дамаску у међувремену постављен нови валија Мустафа-паша.[181]

---

[176] *Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 65.
[177] *Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 66.
[178] *Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 68.
[179] *Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 76-86.
[180] *Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 87-88.
[181] *Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 45-46.

По повратку из Египта на Либанску гору, емира Башира II дочекао је отворени устанак његових дотадашњих најближих друских савезника, шејха Башира Џунблата и Алија Имада, који нису желели да прихвате његову обновљену и централизовану власт. У крвавом рату који је вођен на Гори од краја 1824. до почетка 1825, емир Башир II је уз помоћ акранских трупа потпуно поразио друске вође; Џунблатова група побегла је у Хавран, где их је, на молбу Абдулах-паше и емира Башира, пресрео дамашчански валија Мустафа-паша. Али Имад је убијен на лицу места, док је шејх Башир Џунблат спроведен у Акру и задављен у тамници, чиме је сломљена кичма традиционалној друској политичкој превласти на Либану.[182]

На источном ободу царства, у Месопотамији и Курдистану, положај хришћана био је још директније условљен сменом локалних династија и војним походима. Османско-персијски рат (1775-1779) потпуно је девастирао регион Ирака. Трговина у басену Тигра и Еуфрата и у Персијском заливу готово је замрла, па је британска Источноиндијска компанија напустила своју станицу у Басри и преусмерила пословање ка обалама Арабијског полуострва и Црвеног мора.[183] У самом Мосулу, с друге стране, хришћани су током дуге управе локалне династије Џалили уживали донекле олакшан положај, чему је доприносило и локално предање да је сама породица Џалили била хришћанског порекла, али још више чињеница да хришћани нису узимали учешћа у крвавим оружаним сукобима градских фракција. Иако су зграде по Мосулу током тих обрачуна разаране до те мере да су се на многима видели трагови куршума, а куће знаменитих муслиманских породица редовно имале узидане пушкарнице, локални хришћани су приликом избијања немира једноставно затварали своје радње и остајали у кућама.[184] Занимљиво сведочанство из нешто каснијег периода, које вероватно одражава ову старију праксу, бележи да су у хришћанским селима око Мосула тешке физичке послове у пољу углавном обављали језиди, који су према британским извештајима радије надничили у хришћанским него у муслиманским селима.[185]

Крај владавине Џалилија и војна централизација Курдистана у трећој и четвртој деценији XIX века изазвали су, међутим, нову катастрофу за хришћане северног Ирака. Последњи моћни представник династије Џалили у Мосулу, Јахја-паша, смењен је 1827. и протеран у Алепо. Четири године касније, багдадски валија Али Риза-паша успео је да на место мосулског валије постави кандидата из супарничке породице Омарија. Када је Јахја-паша 1833. на силу покушао да поврати Мосул, Али Риза-паша је војно заузео град и дефинитивно уклонио Џалилије са власти. Истовремено су се северно од Мосула налазили бројни полунезависни курдски емирати – међу којима су највећи били Равандуз, Бахдинан, Бабан и Бохтан – који су само формално признавали врховну власт багдадских валија. Током 1833. слепи емир Равандуза, Мир Мухамед познат као Мир Кор, кренуо је у велику офанзиву и заузео читав низ градова, укључујући Амадију, Захо, Дохук, Џезиру, Мардин и Нусајбин. Иако је Висока порта у почетку наступала помирљиво због опасности од египатске војске Ибрахим-паше у Сирији, вест да је Мир Кор ступио у тајне преговоре са Египћанима натерала је Цариград на одлучну акцију. Порта је именовала Инџебајрактар Мехмед-пашу за валију Шехризора (Киркука) и Мосула, док је бивши велики везир Мехмед Рашид-паша послат са царском војском да сломи емират Равандуза. У изузетно крвавој кампањи 1835-1836. Рашид-паша је покорио Равандуз и трајно осигурао комуникацију између Дијарбекира и Мосула, али по цену тешких разарања која су оставила трајне демографске последице, док је до 1842. уништен и суседни курдски емират Бахдинан са средиштем у Амадији.[186]

---

[182] *Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 46.
[183] R. T. Harrison, *Britain in the Middle East. 1619-1971*, London 2016, 17.
[184] AMAE 214CCC/1, „Renseignements géographiques et historiques sur le Pachalik de Mossoul“, 7 février 1841, 22v-24r.
[185] BL IOR/L/PS/20/144, 127.
[186] W. Jwaideh, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi*, İstanbul 1999, 109-116.

Током ових похода тешко су страдали хришћанско село Алкош и манастир Рабан Хормизд. Приликом првог продора снага Равандуза 1833. Алкош и манастир су опљачкани, све док војни заповедник Абдулах није обуставио даље нападе. Међутим, унутрашњи расколи међу самим хришћанима поново су отворили врата насиљу: халдејски патријарх Јован VIII Хормизд искористио је ову ситуацију да 1835. наговори Ресул-бега, брата Мир Кора, да нападне сопствену заједницу, односно непослушне монахе који су држали манастир Рабан Хормизд, при чему је митрополит Амадије Јосиф Аудо бачен у тамницу, одакле је манастирско братство морало да га откупи продајом црквених драгоцености.[187] Тек након смиривања ових ратних дејстава француски оријенталиста Ежен Боре могао је током свог путовања кроз Месопотамију крајем 1830-их да отвори првих пет основних школа за халдејску и јаковитску католичку децу у Мосулу, оставивши их под управом доминиканаца и финансијским покровитељством Друштва за пропаганду вере из Лиона.[188]

У таквом свету провинцијске аутократије и насиља, стварна моћ европских конзула на Леванту била је веома ограничена и често сведена на понижавајуће преговоре са пашама. Британски конзул у Алепу Џон Баркер са презиром је примећивао да се његове француске и руске колеге према локалном валији понашају понизно „као права раја“.[189] Нарочито је Џезар Ахмед-паша отворено показивао колико мало држи до капитулационог имунитета Европљана: убрзо по доласку на власт и ликвидацији последњих остатака трупа Захира ел Омера у лето 1776, Џезар је почео да узима насилне зајмове од француских трговаца, а када је француски конзул одбио да му исплати тражени новац, паша се није устручавао да му лично запрети хапшењем свих француских поданика, док су његове трупе исте године похарале и два манастира надомак Бејрута.[190] Сукоб је кулминирао 1790, када је Џезар конфисковао имовину свих Европљана на својој територији, укључујући и фрањевачки самостан у Назарету; пошто су монаси у Цариграду издејствовали султански ферман за повраћај имовине, а Француска покушала да интервенише слањем једног ратног брода пред Акру, Џезар Ахмед-паша је одговорио тако што је погубио француског драгомана и протерао француског конзула из Сидона.[191]

С друге стране, домаћи хришћани и мисионари под страном заштитом понекад су и сами покушавали да тестирају границе османских закона ослањајући се на конзуларни штит: када је дамашчански паша 1830. оптужио лазаристе да су приликом поправке своје цркве у Дамаску недозвољено проширили грађевину за више од трећине и понудио им да у замену за заташкавање ствари плате новчану казну, редовници су то одбили, приморавши на крају француски конзулат да из своје благајне исплати тражену суму паши.[192] Понекад су и саме међусобне интриге европских сила на терену доживљавале неуспех услед сложених локалних јурисдикција. Тако је по избијању османско-британског рата (1807) британски конзул Баркер успео да избегне хапшење преласком до шихабске луке Џуније, одакле се склонио под заштиту емира Башира II у римокатолички манастир у Хариси. Француски конзули у Триполију и Бејруту узалуд су покушавали да изнуде његово хапшење од акранског валије, при чему им је додатни проблем представљало то што је манастир у Хариси припадао претежно италијанским

[187]A. Vaschalde, *The Monks of Rabban Hormizd, Piscataway* 2012, 479-480.
[188]AMAE 214CCC/1, „Mémoire sur la population de Mossoul“, n. d., 63v-64v.
[189]T. C. Prousis, *British Consular Reports from the Ottoman Levant in an Age of Upheaval*, 1815-1830, Istanbul 2010, 222.
[190]CADN 166PO/D1/18, „Pierre Deperdrian, à Monsieur Lebas, chargé des affaires de France à Constantinople“, 24 janvier 1777, 103r-104v.
[191]Manṣūr, *Taʾrīḫ an-Nāṣira*, 60.
[192]J. Bocquet, „Un exemple de minorité au Levant à la fin de l'Empire ottoman: Les chrétiens du quartier de Bâb Tûma à Damas“, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 107-110 (2005): 33-59.

фрањевцима Кустодије, чији старешина није имао много разлога да слуша налоге француских дипломата.[193]

Институционална слабост западних представништава огледала се и у начину њиховог финансирања. Све од 1583. па до 1823. Левантска компанија контролисала је сва дипломатска и конзуларна представништва Уједињеног Краљевства у Османском царству. Сами конзули били су махом локални трговци чију су једину зараду чиниле различите конзуларне таксе које су наплаћивали у својим местима.[194] Тек почетком 1820-их, са наглим успоном британске индустријске трговине на Леванту, Лондон почиње да мења овај застарели модел. Римокатолички епископ Босре и апостолски делегат на Либану Луиђи Гандолфи известио је у јануару 1823. француске дипломате како Британци покушавају да успоставе директно трговачко партнерство са сидонским валијом Абдулах-пашом и емиром Баширом II Шихабом у намери да сузбију француску трговину, те да је у Бејруту већ постављен британски генерални конзул са задатком да придобије ову двојицу великаша на сарадњу.[195]

Кључна спона између европских конзулата и локалног друштва били су тумачи и штићеници са султанским патентима – драгомани. Према извештају британских конзула из 1791, у Алепу су тада деловала 64 драгомана, од којих су сви били домаћи хришћани осим двојице Јевреја, а највише их је било у служби британског и холандског конзулата (по једанаест).[196] У најважнијим левантским лукама формиране су праве драгоманске династије које су генерацијама опслуживале више различитих амбасада, попут маронитских породица Карали и Садир, или гркокатоличких породица Далал и Аида у Алепу.[197] Ипак, укупну бројност и политички утицај ове групе не треба преувеличавати. Према подацима османског пописа из 1793/94, укупан број признатих драгомана у читавом царству износио је 247, при чему су на арапском Истоку били концентрисани готово искључиво у Алепу (47), Триполију (8), те у Сидону, Акри и Бејруту (укупно свега 6).[198]

Још је важније нагласити да је ширење система драгоманских берата било првенствено вођено финансијским интересима европских дипломата, а не планском верском политиком. Номинација драгомана представљала је лични прерогатив амбасадора у Цариграду, који је био стварни власник свих издатих берата. Потражња богатих домаћих трговаца за овим документима који су доносили порески имунитет увек је била већа од понуде, до те мере да се на прелазу векова за цену једног драгоманског берата у Алепу могло купити пет чистокрвних арапских коња. Продаја берата представљала је стога првенствено уносан извор прихода за дипломатске представнике. Ни британски ни француски берати уопште не помињу ову установу као средство мисионарског рада, а иако су француски амбасадори повремено добијали молбе и предлоге од Конгрегације за пропаганду вере да заштите поједине свештенике, ти предлози нису нужно прихватани уколико нису доносили финансијску корист.[199] Штавише, самовоља појединих драгомана често је погађала саме локалне хришћане: у жалби алепског мароните Јусуфа Ширабатија из 1776. против једног драгомана из чувене левантинске породице Фонтон – која је француској дипломатији дала више службеника ове врсте – износи се читав низ тешких оптужби за изнуђивање новца од других маронита; Ширабати је између осталог навео како је четири године раније један припадник његове

[193] *Syria and Egypt I*, 102.
[194] *Britain and the Holy Land, 1838-1914. Selected Documents from the British Consulate in Jerusalem*, ed. M. Eliav, Jerusalem 1997, 19.
[195] AMAE 50MD/43, [M.gr Luigi Gandolfi à l'Ambassadeur de France à Constantinople], 12 janvier 1823, 11r.
[196] Tawtal, Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina I, 104.
[197] Boogert, *Capitulations*, 85.
[198] Boogert, *Capitulations*, 90.
[199] Boogert, *Capitulations*, 101.

заједнице са супругом и петорицом синова, након затвора и мучења изазваних овим изнудама, био принуђен да прими ислам како би избегао даље патње.[200]

Висока порта је почетком XIX века предузела одлучне мере како би сузбила ову праксу и повратила контролу над сопственим поданицима и царинским приходима. Желећи да спречи економски продор страних трговаца који су избегавали унутрашње царине, као и прелазак домаћих немуслимана под страни конзуларни протекторат, Порта је већ 1802. успоставила посебну корпорацију домаћих „европских трговаца“ (*Avrupa tüccārı*). Овим трговцима, који су били османски поданици хришћанске и јеврејске вере, додељене су царинске и правне повластице сличне онима које су уживали странци, уз дозволу да слободно тргују у унутрашњости царства, али искључиво под директном заштитом самог Цариграда.[201] Охрабрена Наполеоновом победом над Аустријом и Русијом код Аустерлица (1805), Порта је наредне године покушала да у потпуности реформише и сузи стари статус драгомана: амбасадорима у престоници саопштено је да се морају стриктно поштовати изворне одредбе берата – пре свега забрана да се драгомани лично баве трговином – док је цариградским патријарсима наложено да спрече припаднике својих верских заједница да се скривају од државних власти иза конзуларне заштите.[202] Исте 1806. Висока порта је наредила свим штићеницима Великих сила да се одмах врате у места у којима званично бораве њихови конзули под претњом поништења берата. Иако су амбасадори у Цариграду уложили оштре протесте, претња је спроведена у дело и неколико десетина берата је колективно повучено.[203]

Борба између државних мера и привлачности страног протектората настављена је и током владавине султана Махмуда II. Иако је Порта непрестано слала упозорења валијама, кадијама и другим покрајинским званичницима да се мора стати на пут трговини под окриљем конзуларних берата, богати османски хришћани наставили су да траже статус европских драгомана.[204] Истовремено је расло интересовање и за државну титулу „европских трговаца“, а да су и муслимански трговци желели једнаке услове пословања показује чињеница да је за време Махмуда II успостављена и категорија „племенитих трговаца“ (*ḫayriyye tüccārı*), намењена муслиманима са статусом готово идентичним оном који су имали „европски трговци“, премда је њихов удео у укупној спољној трговини царства и даље остао прилично ограничен.[205]

3.2 Унутрашњи расколи и прерасподела моћи

3.2.1 Мелкитски раскол и галикански парадокс

Од последњих деценија XVIII века процес прихватања уније са Римом међу источним хришћанима добио је знатно снажнији замах, прерастајући из појединачних преобраћења у дубоку структурну трансформацију читавих урбаних заједница. О тој демографској промени сликовито говоре подаци из фрањевачког архива у Јерусалиму: док је у периоду од 1698. до 1767. у просеку 18 особа годишње прихватало католичанство, у наредном раздобљу између 1768. и 1856. тај број је доживео драстичан пораст, достигавши просек од 37 преобраћеника годишње.[206] Сличан материјални и бројчани успон фрањевачких установа у Палестини остављао је снажан утисак на локално становништво. Један савремени извор, описујући

[200]CADN 166PO/D1/18, „Giuseppe Sciarabati maronita“, 27 agosto 1776, 85r-85v.
[201]A. İ. Bağış, *Osmanlı Ticaretinde Gayrı Müslimler. Kapitülasyonlar – Avrupa Tüccarları – Beratlı Tüccarlar – Hayriye Tüccarları. 1750-1839*, Ankara 1983, 62-65
[202]Bağış, *Osmanlı Ticaretinde*, 73-75.
[203]Boogert, *The Capitulations*, 29; Bağış, *Osmanlı Ticaretinde*, 46-47.
[204]Bağış, *Osmanlı Ticaretinde*, 86-90.
[205]Bağış, *Osmanlı Ticaretinde*, 96-98.
[206]L. Valensi, „Inter-Communal Relations and Changes in Religious Affiliation in the Middle East (Seventeenth to Nineteenth Centuries)“, *Comparative Studies in Society and History* 39/2: 254.

деловање фрањеваца у Назарету око 1826, бележи да је манастир систематски куповао продавнице, баште, земљиште, куће и конаке, тако да су фрањевци у тој земљи постали „не само монаси, већ и владари“, док је њихова заједница нарасла на око 750 људи.[207] С друге стране, ширење уније у унутрашњости царства није почивало само на деловању западних мисионара, већ пре свега на разгранатим трговачким и чиновничким мрежама домаћих католика, првенствено оних из Алепа. Захваљујући тесним економским везама са Алепом, унију су прихватиле и водеће хришћанске трговачке породице у Мосулу – Расам, Сајиг и Халаби – које су уједно служиле мосулским валијама као кључни саветници за финансијска питања.[208] Готово у истом периоду, моћни багдадски валија Сулејман-паша Велики (1780-1802) имао је за личног писара једног алепског римокатолика; када је сирски католички патријарх Михаило Џарве протеран из манастира Дејр ел Зафаран код Мардина, управо му је Сулејман-паша пружио уточиште у Багдаду и безбедно га испратио на Либанску гору, дозволивши истовремено и латинским свештеницима да слободно делују у његовом граду.[209]

У самој Сирији и на обали, гркокатоличка заједница је до краја XVIII и почетком XIX века изнедрила изузетно утицајну интелектуалну, писарску и финансијску елиту која је служила локалним валијама и емирима. Међу чувеним гркокатоличким писцима и високорангираним чиновницима тог времена истицали су се Ибрахим Сабаг и његови синови у Акри, затим Абуд ел Бахри са браћом Германосом и Ханом у Алепу, Дамаску и Египту, Михаил ел Аура, његов син Хана и унук Ибрахим, као и браћа Ибрахим и Халил ел Нахас у Акри и Тиру, те Фудул ел Сабунџи, Никола ел Турк и Бутрус ел Караме на двору емира Башира II у Бејт ел Дину.[210] Ослањајући се на такве људе у самом врху покрајинске администрације, гркокатолици су се успешно одупирали покушајима православне јерархије да их врати под своју власт. Притисак уније јасно се осећао у бројним представкама које је антиохијски православни патријарх упућивао Високој порти, жалећи се да поједини свештеници самовољно иду од села до села и од махале до махале проповедајући обреде стране православној заједници, те тражећи да се такви монаси протерају и затворе на острву Арвад.[211]

На локалном нивоу, међутим, османске судске и управне власти често су стајале у заштиту богатих католичких заједница када су оне уредно измиривале своје фискалне обавезе. Тако је у фебруару 1785. сам кадија Дамаска упутио молбу султану да се православном антиохијском патријарху строго забрани вршење било каквих ислеђивања у католичкој заједници – како међу старим тако и међу новим припадницима – те да се обустави наметање незаконитих новчаних казни које се под изговором вере раздељују католицима, као и одузимање и угрожавање њихових кућа. Кадија је притом нагласио да је, према ранијим исправама, ова заједница сваког Ђурђевдана уредно плаћала предвиђене државне дажбине управо преко православног патријарха.[212] Колико је атмосфера између двеју заједница у Дамаску и околини била напета сведочи догађај из 1784/85, када је у Манастиру Сајднаја убијен један православни монах. Иако починилац није био познат, према наводима анонимног католичког извора, дамашчански православци су одмах за злочин оптужили гркокатолике. Валија је ухапсио тројицу гркокатоличких свештеника и једног угледног световног првака заједнице, што су православци искористили да заузму све манастире у Сајднаји. Затвореници су, према опису извора, сваког дана извођени и батинани уз пуну подршку православног патријарха Данијела, због чега је наводно чак и валијин капућехаја био љут на православну заједницу. Уз богате поклоне властима, гркокатолици су на крају ипак успели да избаве своје

[207]Manṣūr, *Taʾrīḫ an-Nāṣira*, 65.
[208]Khoury, *State and Provincial Society*, 198.
[209]Masters, *Christians and Jews*, 127.
[210]A. Rustum, *Kanīsat Madīnat Allāh Anṭākiya al-ʿUẓmā III: fī al-aʿṣār al-ḥadīṯa* (634-1928), Bayrūt 1958, 176.
[211]В. нпр. BOA C.ADL 80/4800.
[212]BOA C.ADL 93/5594.

свештенике и шејха из тамнице,[213] а између 1786. и 1789. валија је вратио манастире у Сајднаји гркокатолицима, будући да православна страна није могла да приложи одговарајуће власничке документе.[214]

Слична борба за црквене објекте водила се и у приморским градовима, где је утицај гркокатоличких чиновника био пресудан. Када је 1811. православни патријарх Антим дошао код валије Акре са намером да поврати цркву у Сидону, у томе га је спречила директна интервенција валијиног писара Хане ел Ауре. Спор у Сидону поново је избио 1819, када је православни патријарх Серафим преко митрополита Захарије још једном затражио исти храм. На шеријатском већу гркокатоличка страна је изнела аргумент да је црква првобитно имала две грађевине – православну и сирску – те да су они, пошто је сирска заједница у граду давно нестала, преузели њен део ничим не ометајући православну страну, на основу чега је валија Сулејман-паша у новембру те године донео одлуку да сидонска црква буде званично подељена између православних и гркокатолика.[215]

Иако су у односу на православне наступали јединствено, источни католици – како маронити тако и мелкити – пролазили су кроз дубоке унутрашње потресе у вези са степеном сопствене аутономије у односу на Рим и латинске мисионаре. Велики скандал на Либанској гори у другој половини XVIII века изазвала је појава мистичарке и игуманије Хиндије, која је у Бкиркију основала женски монашки ред уз снажну подршку свог брата, маронитског патријарха Јусуфа Стефана. Пошто су њена мистична доктрина и пракса изазвале тешке контроверзе и истрагу, директна интервенција Рима довела је до укидања реда и суспензије самог патријарха Јосифа Стефана 1779. Тек након формалног покајања, патријарху је 1784. дозвољено да поново преузме своју дужност, при чему је црква прописала и да се обавеза плаћања десетка одсеком мора строго поштовати.[216] Неколико година касније, 1789, управо је патријарх Јосиф Стефан основао чувену маронитску богословију у Ајн Вараки. Богословија је основана не само зато што је претходно гашење језуитског реда створило озбиљан проблем у школовању клира, већ и са циљем да сама патријаршија преузме контролу над образовањем и спречи претерану латинизацију сопственог свештенства. Није било нимало случајно што је за локацију нове богословије одабран управо некадашњи Хиндијин манастир.[217]

Питање оснивања сопствене богословије и устројства монаштва изазвало је у исто време оштар унутрашњи раскол и у Мелкитској цркви. Током XVIII века мелкитска заједница уопште није имала своју богословију, већ се свештенство регрутовало директно из василијанских манастира (шувајрита и салваторијанаца) или се, у случају појединаца, школовало у Риму. Због тога је патријарх Теодосије VI Дахан завештао манастир Св. Симеона на Либанској гори код вароши Бескинта под условом да буде претворен у богословију и дом за старе и болесне свештенике. Међутим, бејрутски мелкитски епископ Игњатије Саруф имао је другачије планове, па је противно вољи покојног патријарха у том здању почео да образује нову монашку конгрегацију.[218] Када је 1797. поднео захтев новом патријарху Агапију II Матару за признавање ове конгрегације, патријарх је то одмах одбио. Сазван је црквени сабор у месту Зук Михаил близу Бејрута, где је потврђена патријархова аргументација и одмах објављен проглас о укидању новог реда, који је потписао и сам епископ Саруф.[219]

---

[213]Taʾrīḫ ḥawādiṯ, 2-3.
[214]Taʾrīḫ ḥawādiṯ, 6.
[215]Rustum, Kanīsat, 176-179.
[216]Tawtal, Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina I, 86.
[217]U. Makdisi, *Artillery of Heaven. American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East*, New York 2008, 76.
[218]C. J. Charon, „L'Église grecque-melchite catholique“, *Échos d'Orient* 5/5 (1902): 265.
[219]Charon, „L'Église“, *Échos* 5/5, 265-266.

Убрзо је, ипак, између њих плануо нови сукоб: пошто је патријарх Агапије поново издвојио епископију Библоса из састава бејрутске епархије и хиротонисао Климента Табиба за њеног епископа, бејрутски епископ Саруф се по оба питања жалио директно Конгрегацији за пропаганду вере у Риму, на шта му је патријарх три дана касније одузео вршење епископских функција.[220] Како се Игњатије Саруф није покоравао казни, патријарх Агапије је одлучио да прибегне домаћој међуцрквеној арбитражи: позвао је маронитског патријарха Јосифа Тјана, сирског католичког патријарха Михаила Џарвеа и јерменског католичког патријарха Григорија, уз изричит захтев да нико од латинских мисионара не буде укључен у овај поступак, на шта је пристао и сам бејрутски епископ.[221] Током арбитраже маронитски патријарх је стао на страну мелкитског патријарха Агапија, док се јерменски католички патријарх сам изузео из спора изговарајући се непознавањем арапског језика. Међутим, патријарх Михаило Џарве се, противно претходном договору странака, ипак обратио за мишљење латинским мисионарима, који су једнодушно стали на страну непослушног бејрутског епископа. Иако даљи записи о току спора нису сачувани, Конгрегација за пропаганду вере је најкасније до 1806. пресудила у корист патријарха Агапија и нови монашки ред је дефинитивно распуштен.[222]

Напетост између домаће јерархије и латинских мисионара добила је свој најдубљи теолошки и канонски израз у деловању алепског мелкитског митрополита Германа Адама. Уживајући велики углед у својој заједници – утолико што је папа још 1787, по вестима о сазивању новог црквеног сабора, упозорио мелките под претњом духовних казни да Герман Адам не сме бити замењен другим кандидатом[223] – алепски митрополит је истовремено радио на уређењу пастирске праксе, па су исте те 1787. мелкити у манастиру лазариста у Алепу успоставили систем регистара исповести.[224] Међутим, током својих ранијих боравака у Италији, Герман Адам је дошао под снажан утицај галиканских и јансенистичких филозофа и теолога. На молбу мелкитског патријарха Агапија II, митрополит Герман је одговорио латинским мисионарима трактатом који је садржао основна начела галиканизма о односу саборности и папског примата, слична онима изнесеним на чувеном Пистојанском сабору (1786). Овај спис изазвао је оштру расправу са маронитским патријархом Јосифом Тјаном, који је заступао строга римска начела и апеловао на Адама да преиспита своје ставове, упутивши убрзо и енциклику сопственој цркви којом је осудио то дело. Мелкитски патријарх Агапије стао је ипак у заштиту свог митрополита, иако постоје назнаке да се ни сам није у потпуности слагао са свим Адамовим тврдњама, због чега је Рим 1802. затражио да се спорни списи пошаљу на проверу.[225]

Сукоб са латинским мисионарима у самом Алепу истовремено се водио око практичног питања јурисдикције над верницима. Из једног извештаја из 1809. јасно се види да су мелкитски митрополит Герман Адам и маронитски епископ Герман Хава заједнички наступали против латинских мисионара предвођених Луиђијем Гандолфијем и фра Сигисмондом: док су двојица источних епископа настојала да одрже јасну канонску поделу и надлежност над својим заједницама у граду, мисионари су инсистирали на праву да исповедају целокупну католичку паству Алепа без обзира на обред. Будући да је маронитски епископ Хава важио за човека преке нарави, мисионари су се на њега жалили маронитском патријарху Јосифу ел Хелуу, који је 1810. морао да упути званично упозорење свом алепском митрополиту да додатно не заоштрава конфликт.[226]

---

[220]Charon, „L'Église“, *Échos* 5/5, 266-267.
[221]Charon, „L'Église“, *Échos* 5/5, 267.
[222]Charon, „L'Église“, *Échos* 5/5, 267-269.
[223]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār al-Mawārina I, 88.
[224]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab:* Aḫbār al-Mawārina I, 90.
[225]C. Charon, „L'Église“, *Échos* 5/6 (1902): 333-335.
[226]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina I*, 112-113.

Врхунац мелкитске тежње ка аутономији одиграо се 1806, када је Мелкитска црква одржала велики сабор у манастиру Каркафа на Либану; овај сабор, који је у потпуности подржао еклисиолошке ставове Германа Адама, штампан је и његове одлуке су објављене на арапском језику 1810. без претходног консултовања Конгрегације.[227] Непосредно након тога, патријарх Агапије II је 1811. куповином куће шејха Саада Гандура Хурија у засеоку Ајн Траз започео радове на оснивању прве праве богословије мелкитске заједнице.[228] Како се овај подухват нашао усред олује изазване одлукама Сабора у Каркафи, апостолски делегат Луиђи Гандолфи предложио је Риму да се нова богословија одмах затвори, тврдећи да је њен једини циљ ширење осуђених учења тада већ покојног алепског митрополита Германа Адама. Конгрегација за пропаганду вере послала је инструкцију о затварању школе, али је Адамов наследник на алепској катедри и први управитељ богословије, Максим Мазлум, превео њена правила на италијански не би ли доказао супротно, након чега је Конгрегација поништила своју првобитну забрану; ипак, богословија у Ајн Тразу није дуго потрајала и престала је да прима ученике свега неколико година касније.[229]

Римска курија предузела је у међувремену оштре мере како би искоренила богословско наслеђе Германа Адама, чија су учења опстала и након његове смрти (1809). Конгрегација за пропаганду вере упутила је 1812. инструкцију којом је осудила тезе алепског митрополита и запретила екскомуникацијом свима који наставе да их заступају. Убрзо је нови мелкитски патријарх Игњатије IV Саруф наредио да се прикупе сва Адамова дела и преводи и пошаљу у Рим на испитивање. Бивши маронитски патријарх Јосиф Тјан наложио је да се ти списи јавно спале, а у јуну 1816. папа Пије VII је под претњом изопштења забранио да се Адамова дела уопште читају.[230] Богословске расправе у црквама, међутим, нису јењавале, па је папа Пије VII у мају 1822. морао посебним актом да забрани Алепљанима даље дискусије о форми евхаристијског освећења (епиклези) под претњом рашчињења за клир и екскомуникације за лаике, док је коначна и потпуна римска осуда свих аката Сабора у Каркафи стигла тек у јуну 1835.[231] Постепено помирење мелкитског вођства са римским централизмом и западним редовима означиће тек споразум који је Максим Мазлум 1831. потписао са обновљеним језуитским редом, чиме је отворена нова ера њиховог образовног и мисионарског рада на Блиском истоку,[232] док су на другој страни све већи католички притисци у Палестини, спорови око Храма Светог гроба и непрестани апели јерусалимског патријарха Москви већ 1820. довели до оснивања руског конзулата у Јафи.[233]

3.2.2 Расцеп у јаковитској и несторијанској традицији

На источном делу Блиског истока – од Алепа и Мардина до Мосула, Багдада и Басре – процеси конфесионализације и унијаћења одвијали су се у условима сталних ратних разарања и променљиве геополитичке равнотеже. У самим месопотамским трговачким средиштима напетости између традиционалних источних хришћана и латинских мисионара избијале су још почетком 1774, па је тако долазило до оштрих сукоба између Јермена и кармелићана око мисионарских хоспиција у Басри и Багдаду.[234] Док је на северном кавкаско-анадолском фронту примас јерменске дијецезе у Русији, архиепископ Ховсеп Аргутијан, већ 1783. сачинио амбициозан план о зближавању Јерменије са Русијом у виду руског протектората – пројекат који је толико обрадовао царицу Катарину Велику и касније цара Павла I да је читава

[227]Charon, „L'Église“, *Échos* 5/6, 342.
[228]J. Charon, „L'Église“, *Échos* 5/4, 206.
[229]Charon, „L'Église“, *Échos* 40, 384.
[230]Charon, „L'Église“, *Échos* 5/6, 340.
[231]Charon, „L'Église“, *Échos* 5/6, 341-342.
[232]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina II*, 185.
[233]Abū Ǧābir, *Al-Wuǧūd al-masīḥī*, 16.
[234]CADN 166PO/D1/16, Dareste de la Chavanne à l'Ambassadeur de France à Constantinople, 24 février 1774, 26r.

Аргутијанова породица уздигнута у ред руског племства – јужне месопотамске провинције биле су изложене разорним персијским продорима.[235] Током 1776. иранске трупе под вођством Садик-хана Занда заузеле су Басру након вишемесечне опсаде. Зандове су снаге убрзо су разрезале огроман данак на становништво града, оптеретивши притом посебно јеврејске и хришћанске трговце.[236] До почетка 1777. зандски хан у Басри прибегао је чак и отимању ћерке једног католичког трговца како би од његове породице изнудио још више новца.[237] Ускоро се и сам Багдад нашао под персијском опсадом, а исцрпљено Османско царство није могло да организује адекватну војну помоћ.

У таквом амбијенту несигурности, унутрашњи расцеп у крилу јаковитске цркве отпочео је у њеном најбогатијем трговачком средишту – Алепу. Крајем 1772. језуити су успели да наговоре епископа Михаила Џарвеа да прихвати унију, при чему је он за собом повукао и велику већину локалне паствe. Када је три године касније Џарве послао своје исповедање вере у Рим, у Алепо је само дан касније пристигао јаковитски патријарх из Мардина. Пошто је патријарх запретио прогонима пред Високом портом, алепска заједница га је умирила обећањем да ће му убудуће исплаћивати годишњи данак у још вишем износу него раније.[238] Убрзо је, међутим, око Џарвеа избио оштар сукоб унутар самог католичког табора. Фрањевци Кустодије Свете земље сматрали су да је његово преобраћење непотпуно и упутили су тужбе префекту Пропаганде вере, кардиналу Кастелију, који је задужио сирског католичког епископа Јерусалима, Кодсија, да оде у Алепо и спроведе истрагу. Прогласивши Џарвеа јеретиком, Кодси је директно преузео управу над епархијом. Иако је папа у јуну 1775. потврдио Џарвеа као законитог епископа Алепа, Кодси је одбио да се повуче, па је јаковитска католичка заједница на крају позвала у помоћ француског конзула Депердријана, који је 1776. интервенисао и протерао фрањевачку струју из града.[239]

Пресудни покушај да се читава јаковитска патријаршија преведе у унију одиграо се у самом њеном седишту у Мардину. Римокатолички мисионари стигли су у Мардин још 1770, али без већих почетних успеха; нови покушај учињен је пет година касније, када је кармелићанин Игњатије саградио кућу за становање у граду и преузео духовну бригу над локалним јаковитским католицима након што је Михаило Џарве био принуђен да напусти Мардин.[240] Када је јаковитски патријарх Георгије IV преминуо 1781, алепски архиепископ Михаило Џарве успео је да у манастиру Дејр ел Зафаран код Мардина окупи четворицу епископа наклоњених унији.[241] Та четворица митрополита која су изгласала Џарвеа били су епископи Јерусалима, Триполија, Дамаска и Хомса.[242] На том крњем сабору Џарве је проглашен за новог јаковитског патријарха, али се већински епископат мардинске цркве апсолутно успротивио његовом избору и изабрао сопственог патријарха Матеја, који је добио султански берат. У току оштрих унутрашњих борби и прогона који су уследили, патријарх Михаило Џарве је побегао у Канубин на Либанској гори, где је уз подршку маронитске мукатаџијске породице Хазин од једне њихове куће до 1786. подигао манастир и цркву Богородице од Избављења (Шарфе). Убрзо по доласку на Либанску гору исповедио је католичку веру пред папским изасланицима и добио палијум из Рима, чиме је сирска католичка црква трајно обновљена након прекида из 1702.[243] Његов синовац и наследник, јерусалимски сирски

[235]Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 36-39.
[236]CADN 166PO/D1/18, „Nouvelles“, 24 juillet 1776, 76r-76v.
[237]CADN 166PO/D1/18, „Nouvelles“, 6 février 1777, 116r-117r.
[238]*Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 43.
[239]Rabbath, Documents inédits, 591-592.
[240]Armala, *Al-Quṣārā*, 37-38.
[241]Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 241; *Dalīl ilā qirāʾat taʾrīḫ al-kanīsa: al-kanāʾis aš-šarqiyya al-kāṯūlīkiyya*, Beirut 2008, 134.
[242]Ṭarrāzī, *as-Salāsil*, 91.
[243]Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 241; *Dalīl ilā qirāʾat taʾrīḫ al-kanīsa*, 134.

католички митрополит Григорије Петар Џарве, отпутовао је 1816. у Европу; у Лондону је купио штампарску опрему и у манастиру Шарфе – чију је градњу сам довршио – отворио штампарију, основавши притом залогом у једној римској банци трајни фонд од чије су се камате штампале црквене књиге.[244]

Раскол између традиционалних јаковита и нових сирских католика пренео се пуном жестином на Мосул и околна села у равници Ниниве. Још током 1776. јаковитски мафран у Мосулу Василије Георгије Абдулкарим прихватио је унију.[245] Прелазак носиоца овог достојанства имао је посебну тежину будући да је у јаковитској јерархији мафран по части старији од свих митрополита и ужива аутономну јурисдикцију над читавим источним делом цркве, у чије се унутрашње послове ни сам патријарх из Мардина није имао право мешати без претходног позива.[246] У самом граду и околини католичка страна је под вођством енергичног свештеника Хаџи Бишаре већ 1779. преузела цркве Богородице („Тахира“) и Светог Томе, а до 1800. већина становништва великог јаковитског села Каракош била је преведена у католичанство, при чему је преузета и једна од укупно осам сеоских цркава. Због тих успеха Хаџи Бишара је 1790. рукоположен за католичког епископа Мосула и Каракоша под именом Кирил Бехнам.[247] Захваљујући напорима халдејских и сирских католичких мисионара – који су у Мосул углавном долазили из већ утврђених католичких заједница у Алепу и Јерусалиму – с број верника у граду је нагло растао: док је 1770. у Мосулу живела само једна католичка породица, до 1790. унији је припадало већ око 1.000 особа.[248] Традиционална јаковитска страна није се мирила са губитком храмова, па је у два наврата, 1792. и 1812, успевала да код османских власти издејствује затварање католичких свештеника у Мосулу. Приликом другог удара јаковити су накратко повратили и одузете цркве, док је епископ Кирил Бехнам био принуђен да се склони у Багдад.[249]

Преласци високих јерараха на унију наставили су се у Јаковитској цркви и током првих деценија XIX века. Сам јаковитски патријарх Матеј је 1810, не желећи да лично и јавно спроведе унију, поставио младог епископа Мардина Бехнама, који је одмах пред представницима халдејске и римокатоличке цркве исповедио унију, да би пет година касније и сам бивши патријарх учинио исто.[250] У међувремену су 1811. у Мардину још четворица јаковитских митрополита прихватила унију.[251] Нови велики талас преобраћења уследио је 1827, када су унију прихватили јаковитски мафран Јулије Антон Самхири и епископ Јерусалима Григорије Иса Махфуз, заједно са 150 породица у самом Мардину. Јаковитски патријарх је тада лично отпутовао у Цариград и издејствовао султански ферман којим се најстроже забрањују прелазак у католичанство и мисионарска делатност. Захваљујући чињеници да је у престоницу стигао управо у атмосфери огорчења према европским силама након битке код Наварина (1827), патријарх је у потпуности успео у свом подухвату: јаковитски католички епископи Мардина и Јерусалима добили су ултиматум да се врате у стару веру или да буду бачени у тамницу, те су изабрали ово друго.[252] Ипак, убрзо након склапања мира са европским силама, заступник француског конзула у Багдаду испословао је пуштање двојице епископа на слободу; пошто је патријарх у међувремену поново затворио јерусалимског

[244]F. dī Ṭarrāzī, *as-Salāsil at-tārīḫiyya fī asāqifat al-ʾabrašiyyāt as-suryāniyya*, Ğūniya 1910, 40-47.
[245]Ṭarrāzī, *as-Salāsil*, 114.
[246]Ṭarrāzī, *as-Salāsil*, 92.
[247]Ṭarrāzī, *as-Salāsil*, 133-134.
[248]J. M. Fiey, *Mossoul chrétienne: Essai sur l'histoire, l'archéologie et l'état actuel des monuments chrétiens de la ville de Mossoul*, Beyrouth 1959, 60.
[249]Ṭarrāzī, *as-Salāsil*, 134.
[250]Ṭarrāzī, *as-Salāsil*, 40-47.
[251]Ṭarrāzī, *as-Salāsil*, 112.
[252]Ṭarrāzī, *as-Salāsil*, 40-47.

епископа, мафран Јулије Самхири је отпутовао у Цариград и добио нови ферман којим су сви патријархови затвореници коначно ослобођени.[253]

Крајем 1820-их и током 1830-их година Јаковитску цркву је захватио још један талас унијаћења у којем су четворица епископа прешла на католичку страну. Пошто су преобраћеници заузели два манастира у Мардину, јаковитски патријарх је послао мосулског епископа код багдадског валије, који је у том тренутку управљао и Мардином. Валија је издао наредбу да се поменути објекти врате патријаршији, али је тада и сам изасланик – мосулски епископ – прихватио унију и задржао манастир за католичку страну. Будући да традиционална јаковитска црква није имала ниједну велику силу као спољног покровитеља нити снажну финансијску организацију, провела је читав овај период у дефанзивној борби за пуко очување постојећих храмова.[254] У самом Мосулу је све до 1837. важила пракса да јаковити и јаковитски католици користе исте цркве тако што су обављали богослужења у различитим терминима. Када је и око тога избио сукоб, интервенцијом мосулског муфтије донета је одлука о физичкој подели храмова: Тахира и Црква Светог Томе подељене су између двеју заједница тако што је у потоњој подигнут унутрашњи преградни зид, док су у друге две цркве – Горњој Богородичиној и Цркви Светог Худенија – у под закуцани велики ексери који су означавали невидљиву линију раздвајања између нехалкидонаца и присталица уније.[255] Коначно, када су католички патријарси након добијања сопственог берата у којем се спомињао назив „Сирци“ (термин који се традиционално користио за јаковите) покушали да отворено потчине целокупну јаковитску заједницу у Багдаду, Мардину, Мосулу, Дамаску, Алепу и Раки и да преузму све њене цркве, Висока порта је у марту 1838. издала изричиту наредбу да се таква пракса католика најстроже забрани и спречи, будући да је традиционална заједница јаковита правно била везана за јерменску григоријанску патријаршију.[256]

Паралелно са јаковитским расколом, још сложенија драма одвијала се међу несторијанским хришћанима у северном Ираку, где се ширење уније преплитало са породичним сукобима унутар патријаршијске династије Абуна и борбом између домаћег епископата и новооснованог монашког реда. Око 1770. део несторијанског становништва у области Заха пристао је на унију са Римом. Главни покретач, али и најконтроверзнија личност овог процеса током наредних пола века био је синовац патријарха Илије XII Денхе, амбициозни митрополит Јован Хормизд. Отишавши 1778. у киркучку област под окриље курдског емирата Бахдинан, Јован Хормизд је почео да шири гласине како његов стриц, патријарх Илија XII (који је претходно и сам сарађивао са Римом), нагиње несторијанству. Осећајући се угроженим, стари патријарх је наредне године заиста и потврдио привржености несторијанству, чиме се делегитимизовао код највећег дела верника који су већ били окренути ка унији. Користећи ту прилику, Јован Хормизд је већ током 1779. успео да за унију придобије кључна хришћанска села у области Амадије и Ербила: Шаклаву, Анкаву, Армуту, Којсанџак, Мангеш и Араден.[257] Након смрти стрица, Јован Хормизд је 1781. од османских власти испословао берат над несторијанцима, а 1784. послао је своје исповедање вере у Рим, који га је признао за халдејског митрополита Мосула и администратора патријаршије (док је други синовац, Илија XIII Ишојаб, у планинама источне Анадолије наставио несторијанску линију).[258]

---

[253]Ṭarrāzī, *as-Salāsil*, 47-48.
[254]Dinno, *Syrian Orthodox Church*, 123, 128.
[255]BOA C.ADL 25/1502.
[256]Fiey, *Mossoul*, 62.
[257]Naṣrī, Ḏaḫīrat, 362.I. Ṣ. Ibrīhīnā al-Kaldānī, „Ṭāʾifat al-kaldān al-kāṯūlīk - tatimma li-mā sabaq“, Al-Mašriq 19 (1900): 885.
[258]Naṣrī, Ḏaḫīrat, 368-369.

Сукоб који ће обележити историју Халдејске цркве у првим деценијама XIX века избио је око обнове древног манастира Рабан Хормизд у брдима изнад Алкоша. Овај некада најпознатији несторијански центар, који је деценијама стајао напуштен, поново су населили халдејски монаси почетком века, остваривши пуни замах током 1820-их.[259] Обнову манастира покренуо је енергични лаик и трговац из Мардина Гаврило Дамбо, али је здање уступљено новом братству тек након што је митрополит Јован Хормизд 1808. због дугова и интрига завршио у затвору мосулског валије. Када је Јован из тамнице затражио помоћ латинских мисионара доминиканаца како би био ослобођен, они су му одговорили да ће посредовати само ако се писмено обавеже да ће манастир Рабан Хормизд предати Гаврилу Дамбу. Иако је Јован у затвору на то пристао, одмах по изласку на слободу се предомислио, па је Гаврило провео наредну годину у селу Алкошу упознајући се са сељацима и придобијајући њихову подршку.[260] Идуће године доминиканци и Дамбо успели су да од несторијанског митрополита Амадије, Мар Хнанише, издејствују дозволу да Гаврило започне службу у Рабан Хормизду, где су он и још тројица монаха засновали ново католичко општежитељно братство.[261]

Непријатељство Јована Хормизда према новом манастиру у којем је видео директног ривала својој породичној власти довело је до тога да му Конгрегација за пропаганду вере током 1810. изрекне суспензију и привремено одузме управу. Од тог тренутка манастирско братство Рабан Хормизда, које је непрестано расло, морало је да шаље своје кандидате чак у Дијарбекир како би их тамо рукополагао привремени патријаршијски администратор Августин Хинди (Јосиф V). Патријарх Јосиф, као део ривалске гране халдејских патријараха, у Дијарбекиру је већ био хиротонисао нове митрополите за Амадију и Багдад из редова монаха, али су они морали да остану у том граду како њихов повратак на југ не би изазвао шири сукоб са присталицама Јована Хормизда.[262]

Прилику за повратак монашких епископа пружиле су тек локалне политичке промене током 1825. Те године је курдски емир Бахдинана, Мурат-паша, заузео Алкош настојећи да тај крај припоји својој области. Игуман Гаврило Дамбо је тада побегао, а монаси су се посакривали по околним пећинама како не би били приморани да се политички сврстају ни на једну страну. Када су убрзо снаге мосулског валије Џалилија Јахја-паше протерале бахдинанске трупе, монаси су искористили валијину наклоност да издејствују дозволу за долазак поменуте двојице епископа из Дијарбекира, као и посвећење истакнутог монаха Јосифа Ауда за митрополита Мосула.[263] Не одустајући од борбе, суспендовани Јован Хормизд је од 1825. до 1827. упорно скупљао петиције локалних верника и апеловао на латинског апостолског викара у Багдаду, Пјера Куперија, да му се врати патријаршијско достојанство. До рехабилитације је коначно дошло 1827, премда су монаси Рабан Хормизда успели да издејствују да Јосиф Аудо и даље остане њима директно надређени митрополит.[264]

По том новом папском решењу, монаси Рабан Хормизда покушали су да издејствују да се за Јосифа Ауда формира засебна епархија у Амадији, што их је поново довело у директан сукоб са Јованом Хормиздом. Исте године се и једна група монаха унутар самог манастира побунила против строге дисциплине игумана Гаврила Дамба и пребегла код Јована Хормизда, који их је одмах произвео у свештенике, што је наишло на оштру осуду викара Куперија.[265] Наредне године бахдинанске снаге су поново заузеле Алкош, али је свега неколико дана касније

[259]A. H. Becker, *Revival and Awakening. American Evangelical Missionaries in Iran and the Origin of Assyrian Nationalism*, Chicago-London 2015, 242.
[260]M. Brière, „Histoire du couvent de Rabban Hormizd de 1808 à 1832“, Revue de l’Orient chrétien XV (1910): 413.
[261]Brière, „Histoire“, *ROC XV* (1910): 414.
[262]Brière, „Histoire“, *ROC XV* (1910): 417.
[263]Brière, „Histoire“, *ROC XVI* (1911): 113-114.
[264]Brière, „Histoire“, *ROC XVI* (1911): 115.
[265]Brière, „Histoire“, *ROC XVI* (1911): 116-117.

мосулски валија повратио област. Митрополит Јован Хормизд је тада побегао у манастир Рабан Хормизд како би избегао политичко сврставање, али је од стране Курда оптужен да тајно подржава мосулског валију; када је отишао у Амадију да се оправда пред бахдинанским емиром, одмах је бачен у тамницу. Монаси Рабан Хормизда су се у страху од напада курдских чета спустили из манастира у цркву у самом селу Алкошу, док је читаву област истовремено погодила тешка двогодишња глад праћена најездом скакаваца.[266]

Уз глад и ратна пустошења, крајем 1828. завладала је и епидемија куге, а управо у тим тренуцима дошло је до отвореног физичког цепања манастирског братства на два непријатељска дела. Иако су се поједине групе буниле и раније, сада је откривено да је побуњени део монаха тајно писао Пјеру Куперију жалећи се на управу у манастиру. Сам комплекс Рабан Хормизда поделио се између две цркве: горњу цркву држали су митрополит Јосиф Аудо и стара монашка странка верна Дамбу, док су доњу цркву заузели Јован Хормизд и његове присталице, што је уједно довело до крвавог раскола у читавој сеоској заједници Алкоша.[267] Почетком 1829. митрополит Јован је безуспешно покушао да на силу преузме читав манастир уз помоћ бахдинанских трупа из Дохука, које су поново напале Алкош након што их је Јован придобио обећањем богатог плена. Када му освајање манастира није пошло за руком, Јован је запленио манастирску имовину у самом селу, а затим пред валијом Мосула оптужио супротну монашку страну да у манастиру скрива закопану кутију са благом, због чега је митрополит Јосиф Аудо ухапшен и стављен на тешке муке.[268] Преокрет је наступио исте године када је мосулски валија убијен у градској побуни, док је бахдинански емир одлучио да пусти неке од својих затвореника чим је добио вест да је митрополит Јован Хормизд претходно сарађивао са мосулским пашом.[269]

Ова деценијска шизма унутар Халдејске цркве коначно је правно пресечена у Риму по смрти дијарбекирског патријаршијског администратора Августина Хиндија 1827/28. Како је мосулско-алкошка патријаршијска грана потврдила унију, Рим је већ од 1826-1827. решио да напусти даље признавање дијарбекирских патријараха и уједини цркву под једним поглаваром.[270] Године 1830. стигло је званично писмо Конгрегације за пропаганду вере којим је стари митрополит у Мосулу Јован Хормизд потврђен под именом Јован VIII за јединог законитог патријарха свих Халдејаца, након што се претходно одрекао традиционалног правила да се патријаршијско достојанство наслеђује у кругу породице.[271] Истом папском одлуком из 1830. његовом супарнику митрополиту Јосифу Ауду остављена је на управу амадијска епархија, уз изричиту наредбу да сва одузета имовина манастира Рабан Хормизд буде одмах враћена братству.[272] То формално измирење, међутим, није спасило Алкош и манастир од нових покоља: када су 1832. трупе курдског емирата Равандуз под командом Абдулах-аге напале ову област, курдски војсковођа је извршио покољ над становницима Алкоша и опљачкао манастир зато што су га наоружани мештани дочекали отпором.[273]

3.2.3 Долазак протестантизма

Након окончања Наполеонових ратова, конфесионална слика Блиског истока постала је још сложенија услед појаве потпуно новог верског чиниоца – британских и америчких протестантских мисионара. За разлику од Француске и Русије, које су се ослањале на већ постојеће милионске заједнице православаца и католика, протестантске силе – Уједињено

[266]Brière, „Histoire“, *ROC* XVI (1911): 118-119.
[267]Brière, „Histoire“, *ROC* XVI (1911): 120-122.
[268]Brière, „Histoire“, *ROC* XVI (1911): 249-254.
[269]Brière, „Histoire“, *ROC* XVI (1911): 346-349.
[270]Atiya, Doğu Hıristiyanlığı Tarihi, 308.
[271]Murre-van den Berg, „Chaldæans and Assyrians“, 159.
[272]Brière, „Histoire“, *ROC* XVI (1911): 350.
[273]Brière, „Histoire“, *ROC* XVI (1911): 354-355.

Краљевство и Пруска – на крају XVIII и почетком XIX века првобитно су своју мисионарску пажњу усмериле на преобраћање јеврејског становништва. По узору на слична пијетистичка удружења у немачким државама, у Енглеској је 1809. основано Лондонско друштво за ширење хришћанства међу Јеврејима, које је 1820. послало своје прве мисионаре међу Јевреје у самој Светој земљи.[274] Нешто раније, 1799. основано је и англиканско Црквено мисионарско друштво (*Church Missionary Society*). Настојећи да помогне древним источним црквама да се „врате на прави пут" јеванђеоског хришћанства, ово друштво је у почетку одбацивало делатност усмерену на директно одузимање верника и цепање постојећих заједница, сматрајући да је једина црква за коју нема духовног спаса заправо Римокатоличка. Као главни логистички центар за мисионарско деловање на Средоземљу основана је 1815. база на Малти, где су штампане Библије и други верски текстови како на литургијским језицима источних хришћана, тако и на најзаступљенијим говорним језицима Османског царства (укључујући и оне чији су говорници били претежно муслимани).[275]

Снажан импулс протестантском продору стигао је у исто време са друге стране Атлантика. У Вилијамстауну у Новој Енглеској 1806. окупила се група побожних студената протестаната који су се заветовали „раду на њиви Господњој". Две године касније основали су удружење „Друштво браће", а потом су ступили на Богословски колеџ у Андоверу, где су наставили да шире своја мисионарска уверења. Ово друштво је 1810. прерасло у Амерички одбор повереника за стране мисије (*American Board of Commissioners for Foreign Missions – ABCFM*), који је две године касније добио и званично правно признање државе Масачусетс. Ова изузетно амбициозна иницијатива дипломаца са протестантских богословија Нове Енглеске поставила је мисионарски рад у Османском царству као један од својих најважнијих глобалних циљева.[276]

Први протестантски мисионар и колпортер који је са библијским текстовима стигао у Јерусалим био је Швајцарац Кристофер Буркхарт, агент Британског и иностраног библијског друштва, који је 1818-1819. у град донео преведену Библију. Када су две године касније у град стигли нови протестантски изасланици, могли су да се увере да су све подељене књиге у међувремену откупљене и јавно спаљене, те да су фрањевци запретили изопштењем сваком вернику који би поседовао примерак тог издања.[277] Убрзо за њим, ABCFM је 1819. упутио у Османско царство своју прву двојицу мисионара – Плинија Фиска и Левија Парсонса – са надом да ће у Јерусалиму радити првенствено међу Јеврејима. Док је Фиск најпре остао у Измиру, Парсонс је заиста стигао у Јерусалим, али је већ наредне године преминуо. Фиск се тада дао у потрагу за новим сарадником и пронашао га у Француској у лику Американца Џонаса Кинга, који је у Паризу учио оријенталне језике код чувеног оријенталисте Силвестра де Сасија. Уз охрабрење и финансијску подршку француских евангелиста, Кинг је са Фиском отпутовао у Јерусалим. Њих двојица су се настанила код јерусалимских Јермена и почели да деле Свето писмо, позајмљујући успут новац финансијски исцрпљеном православном Братству Светог гроба. Мисионари су убрзо закупили собе у Манастиру Св. Архангела и почели да деле одређену суму новца за исхрану најсиромашнијих монаха. Проблеми су, међутим, избили чим су Американци почели отворено да проповедају протестантско учење, након чега се Братство Светог гроба хитно задужило код јерусалимских Јевреја, у целости отплатило дуг двојици мисионара и избацило их из манастира.[278]

[274]Смирнова, „Межконфессиональный «треугольник»", 78.
[275]T. F. Stransky, „La concurrence des missions chrétiennes en Terre sainte, 1840-1850", *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe et la Palestine, 1799-1917*, ed. R. Aaronsohn, D. Trimbur, Paris 2008, 211.
[276]E. Şahin, Faithful Encounters. *Authorities and American Missionaries in the Ottoman Empire*, Montreal 2018, 3.
[277]Stransky, „La concurrence", 213.
[278]Rustum, *Kanīsat*, 192-193.

Потиснути из Јерусалима, амерички и британски мисионари преусмерили су своје тежиште ка приобалним градовима Сирије и Либанској гори – простору на којем су саме хришћанске заједнице у појединим лукама биле релативно млада демографска појава, о чему сведоче и сећања потоњег протестантског преобраћеника Михаила Мишаке да је тек његов прадеда у XVIII веку довео прву групу хришћана када се преселио у обновљени Тир.[279] Фиск и Кинг су се 1823. на Леванту повезали са британским мисионарем Луисом Вејем и још двојицом његових колега, па су те јесени одржали заједничку мисионарску конференцију у некадашњем језуитском здању у Ајн Тури у Кисравану. Свега неколико дана касније, нови маронитски патријарх Јосиф Хубајш позвао је мисионаре у своју летњу резиденцију у долини Канубин. Они су се одазвали позиву и на поклон му донели протестантско издање Библије. Међутим, чим се уверио у њен садржај и сазнао за планове са конференције, патријарх Хубајш се обратио емиру Баширу II Шихабу, који је одмах затворио мисионарску кућу у Ајн Тури упркос неуспешним протестима британског конзула у Бејруту, док је 1827. против протестаната званичном енцикликом реаговала и Православна црква.[280]

У средишту овог сукоба налазила се штампана реч. Првобитни арапски превод Библије који су амерички и британски мисионари растурали био је заправо стари римокатолички превод Конгрегације за пропаганду вере из 1671, из којег су протестанти само уклонили девтероканонске књиге. Иронично, управо се Римокатоличка црква најжешће борила против сопственог превода у протестантским рукама: Конгрегација за пропаганду вере је 1824. строго забранила католичким верницима да користе ову верзију. Када су амерички мисионари исте године почели да деле ту Библију у Алепу, римокатоличке мисије су преко Цариграда измолиле султански ферман којим је забрањен сваки даљи увоз ових књига у Османско царство и наређено да се већ унети примерци врате преко границе. Како би заобишли ову забрану увоза, амерички протестанти су 1834. преселили своју штампарију са Малте директно у Бејрут.[281] Четири године касније, мисионар Илај Смит отпутовао је у Лајпциг, где је према рукописним узорима са Блиског истока изливен најфинији тип арапских штампарских слова до тада; ова „америчка арапска слова“ временом су стекла такву репутацију због своје лепоте и читљивости да су и друге штампарије широм региона настојале да их набаве или копирају.[282] Истовремено су ови енергични протестантски кораци приморали и сам Рим на институционални одговор: папа Пије VII осудио је протестантска библијска друштва још 1816, а када је 1822. у Француској основано Друштво за пропаганду вере, у његовим Аналима је већ 1823. истакнуто да се хитно мора припремити организован римокатолички одговор на делатност протестантских библијских удружења на Истоку.[283]

На самом терену Либанске горе, међутим, први амерички покушаји преобраћања наишли су на суров одговор црквене јерархије и дубоко неповерење сеоског становништва. Током 1825. мисионар Ајзак Бирд успео је да у Бејруту успостави школу са 85 ученика, као и да придобије за протестантизам тројицу јерменских свештеника. Међутим, када се 1827. Бирд са породицом изместио у планинску област Ехдена близу Божијих кедрова, маронитски патријарх је бацио анатему на њега и свакога ко му помогне, што је изазвало оружани напад локалних маронита на кућу у којој је боравио, па је мисионар морао хитно да се склони у оближње муслиманско место где је једино могао да живи у миру.[284] Најтрагичнију судбину доживео је први познати сиријски преобраћеник у протестантизам, образовани маронит Асад

[279]M. Mišāqa, *Muntaḫabāt min al-Ǧawāb ʿalā iqtirāḥ al-aḥbāb*, t. A. Rustum, Ṣ. Abū Šaqrā, Bayrūt 1955, 3.
[280]H. Badr, „American Protestant Missionary Beginnings in Beirut and Istanbul: Policy, Politics, Practice and Response“, *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, ed. H. Murre-van den Berg, Leiden 2006, 214.
[281]Makdisi, *Artillery of Heaven*, 99.
[282]H. H. Jessup, *Fifty-Three Years in Syria I*, New York 1910, 55.
[283]Stransky, „La concurrence“, 212.
[284]Jessup, *Fifty-Three Years I*, 44.

ел Шидјак, који је претходно подучавао арапском језику прву двојицу мисионара, Фиска и Кинга. Када су се његови протестантски ставови обелоданили, маронитски патријарх Јосиф Хубајш га је на превару ухватио и затворио у манастирску тамницу у Канубину. Након вишегодишњег окованог заточеништва, гладовања и присиљавања да се врати у стару веру, Шидјак је преминуо од последица тортуре крајем 1829. или 1830, напуштен и од сопствене породице.[285] О томе колики је културни јаз делио Американце од обичног планинског пука сведочи и податак да су мисионари у народу неретко сматрани опасним чаробњацима: тако 1829. у једном либанском селу сељаци нису желели да им продају животне намирнице јер су веровали да су протестантски мисионари у стању да магијом поново дозову потрошени новац назад у своје џепове.[286]

Суочен са овако жестоким отпором и страдањем појединачних преобраћеника, ABCFM је почетком 1830-их година променио свој дотадашњи конфронтациони став: одлучено је да се уместо субверзивне делатности и извлачења верника из домаћих заједница настоји да се источне цркве постепено просветљују и реформишу изнутра путем образовања, задржавајући притом своју постојећу црквену организацију.[287] У складу са том образовном стратегијом и ослањајући се на раније школске подухвате Вилијама Гудела, у Бејруту је 1835. отворен и први стални протестантски интернат.[288] Исте године основана је и америчка женска школа у Јерусалиму, која је на изненађење мисионара привукла у већем броју муслиманску женску децу. Ипак, школа је убрзо била приморана на затварање јер су локални православци раширили гласине по граду да је учитељица припадница некакве непознате вере која покушава да њихову децу тајно наговори на напуштање вере предака.[289] Ограничени домети ових напора међу арапским хришћанима у Сирији довели су до тога да је руководство Одбора већ 1842. разматрало потпуно гашење сиријске мисије, будући да су се цариградски Јермени показали далеко пријемчивијим за протестантске идеје.[290]

Слична комбинација великих улагања и скромних почетних резултата обележила је и британско-пруски мисионарски рад у Палестини током 1830-их година. Први успешан корак у трајном оснивању протестантске мисије у Јерусалиму направио је Данац Ханс Николајсен, који је 1833, под окриљем египатске управе, основао сталну станицу Лондонског друштва за ширење хришћанства међу Јеврејима. Убрзо потом Николајсен је закључио да је неопходно подићи и званични протестантски храм који би служио новој заједници у граду. Дозволу за тај подухват од свог друштва у Лондону добио је тек 1838, након чега је купио и изнајмио некретнину са циљем њене адаптације у протестантску цркву,[291] али су грађевински радови на њој заустављени 1840. због недостатка султановог фермана.[292] Николајсену је већ 1837. у помоћ послато неколико мисионара за рад међу Јеврејима који су и сами били јеврејски преобраћеници, па је током 1838. он уобличио редовну дневну молитву – превод англиканске литургије на хебрејски језик – на којој су се обављала сва богослужења осим недељног, када је коришћен енглески језик. Ипак, упркос огромним напорима и финансијским средствима, мисионарски учинак остао је минималан: све до 1839. у Јерусалиму је преобраћена свега једна јеврејска породица.[293] Стога је новопостављени британски вицеконзул у Јерусалиму Вилијам Јанг у свом извештају лорду Палмерстону у јуну 1839. могао само да жали што Уједињено

[285]Jessup, *Fifty-Three Years I*, 40.
[286]J. Grehan, *Twilight of the Saints. Everyday Religion in Ottoman Syria and Palestine*, Oxford 2014, 151.
[287]Badr, „American“, 224-225.
[288]Jessup, *Fifty-Three Years I*, 58.
[289]al-Quḍāh, *Naṣārā*, 264.
[290]Badr, „American“, 233-234.
[291]Abū Ǧābir, *Al-Wuǧūd al-masīḥī*, 40.
[292]*Britain and the Holy Land, 1838-1914*, 46.
[293]Britain and the Holy Land, 46-47.

Краљевство у Палестини нема сопствено домаће становништво на које би се могло политички ослонити, за разлику од Русије и Француске.[294]

На сасвим другом крају Блиског истока, у планинама Курдистана и северозападног Ирана, протестантски мисионари пронашли су знатно плодније тло захваљујући романтичарском „открићу“ преосталих несторијанских хришћана. То откриће одиграло се 1820, када је британски резидент Источноиндијске компаније у Багдаду Клод Џејмс Рич посетио рушевине древне Ниниве код Мосула. У његовим записима тада је по први пут у модерној европској литератури употребљен антички назив „Асирци“ за савремене говорнике сирског језика.[295] Објављивање Ричове књиге о овом путовању изазвало је интересовање у протестантском свету за ову изоловану цркву која није признавала папу, па су убрзо основана прва протестантска мисионарска упоришта северно од Мосула, у областима планина Курдистана и, од почетка 1830-их година, на иранској територији око језера Урмије.[296]

Ипак, протестантска делатност ни у Ираку није пролазила без потреса. Један мисионар, који је 1835. стигао из Индије у Багдад, почео је врло брзо да растура по граду брошуре којима је најдиректнијим речима вређан веровесник ислама, Мухамед. Ова акција је изазвала буру код улеме и светине, те је атмосфера у граду постала претећа за хришћанску заједницу. Ствар је изгладио резидент Источноиндијске компаније, који је кришом евакуисао мисионара и богатим даровима умирио градске прваке. Муфтија је дао све подељене књиге јавно спалити на три градска трга, јавно претећи ономе ко би их задржао аутоматским разводом брака.[297]

3.3 Друштвени оквири

3.3.1 Урбани простор: конфесионална топографија

Свакодневни живот блискоисточних хришћана одвијао се у урбаном и демографском оквиру који је од средине XVIII до четврте деценије XIX века пролазио кроз значајне просторне и економске промене. Покушаји савременика и саме државе да прецизно утврде бројност градског становништва дуго су остајали непоуздани: чак и када је у Османском царству 1830-1831. спроведен први покушај модерног пописа становништва, он је протекао уз велики број практичних ограничења – укључујући и географска, јер није обухватио Сирију нити Ирак – и без стриктне методологије, због чега је његова вредност као демографског извора битно умањена.[298] Драгоцене, мада веома оквирне процене за поједина велика урбана средишта пружају конзуларни и црквени извори. Тако је, према заједничком извештају британских конзула на Кипру и у Алепу, 1791. у Алепу живело укупно 133.000 становника, од чега 10.000 странаца, 9.200 католика, 4.800 григоријанских Јермена, 3.000 јаковита, 2.800 маронита и свега 300 православних хришћана, при чему је познато да је податак о броју католика преузет из евиденције локалне доминиканске библиотеке.[299]

У унутрашњем просторном распореду блискоисточних градова становништво је по махалама првобитно било углавном мешовито, али су те четврти са протоком времена све чешће почињале да добијају верски искључив карактер.[300] Тако је и у Јерусалиму, поред главне Хришћанске махале, хришћанско становништво живело претежно груписано у Ковачкој

[294]Смирнова, „Межконфессиональный «треугольник»“, 81-82.
[295]B. Trigona-Harany, *The Ottoman Süryânî from 1908 to 1914*, Piscataway 2013, 34.
[296]Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 309-310.
[297]P. de Vaucelles, *La vie en Irak il y a un siècle, vue par nos consuls*, Paris 1963, 61-62. Иако је француски конзул запазио само ову последицу чина, аутоматски развод брака је уобичајена процедура када неко напусти ислам. Другим речима, муфтија је вероватно претио проглашењем оних који поседују књиге неверницима.
[298]Deringil, *Conversion*, 189-190.
[299]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina I*, 94.
[300]Якушев, „Две записки“, 244-245.

махали, махали Зураина, Јерменској махали, сирској махали и Маронитској махали, док су у оближњем Витлејему хришћани насељавали махалу Нацацира, а у Бејт Сахуру Хришћанску махалу и махалу Сасар.[301] О томе колико су у великим унутрашњим центрима верске заједнице живеле у засебним, паралелним друштвеним световима најбоље сведоче градски хроничари: током XVIII века муслимански хроничар Ахмед ел Будајри у својим записима готово да уопште не спомиње хришћане у Дамаску, док његов савременик и сугрђанин, православни свештеник Михаил Бурајк, готово да не спомиње муслимане у истом граду.[302] Исти образац уочава се и у Алепу, где јаковитски католик Наум Бахаш у свом иначе веома детаљном дневнику све до 1850-их једва да спомиње иједног муслимана; иако су муслиманске и хришћанске трговачке елите несумњиво имале нешто присније пословне односе, о томе у изворима није остало много трагова, а сам Бахаш је изричито навео да никада није био позван на друштвене скупове својих муслиманских сугрђана.[303]

Степен просторне и друштвене издвојености ипак није био свуда једнак и зависио је од специфичног развоја сваког града. Насупрот Дамаску и Алепу, приморски Бејрут није имао верски ексклузивне четврти, а главна градска Омерова џамија стајала је непосредно уз православну Цркву Св. Ђорђа.[304] С друге стране, у мањим градовима у унутрашњости Сирије, попут Хаме, уопште није постојала оштра конфесионална подела послова нити привредна доминација хришћанских трговаца, што је вероватно значајно допринело очувању међуверског мира у том граду за разлику од трговачки динамичније обале и великих метропола.[305] На источном ободу региона, успон Мосула – који је све до 1720-их био скроман провинцијски градић – отпочео је првенствено из војно-стратешких разлога, када је Висока порта одредила да то место постане главни центар одбране од Ирана. Заједничко искуство ратне опасности зближило је становнике града: када је 1743. иранска војска Надир-шаха опсела Мосул, локални хришћани су раме уз раме са муслиманима учествовали у одбрани бедема, а тврдњу да се појединим браниоцима током опсаде пред очима указала сама Богородица уредно је у свом делу забележио и локални муслимански хроничар.[306]

Демографска слика сиријског приморја током овог раздобља била је обележена наглим успонима и падовима појединих лучких градова, праћеним интензивним миграцијама хришћана. Током XVIII века Акра је израсла у трећи највећи град Сирије и постала доминантно хришћанско урбано средиште; две најбројније групе у граду чинили су гркокатолици и православци, који су се махом досељавали из унутрашњости (Алепа, Дамаска и Назарета), као и са грчких острва или са Малте. Раст Акре под Захиром ел Омером био је експлозиван – од запуштеног села са свега 300 до 400 становника претворила се у град од око 25.000 до 30.000 људи – да би у раном XIX веку доживела једнако драстичан пад и скоро потпуно изгубила свој некадашњи претежно хришћански карактер.[307] У време док је Акра била економски привлачна, чак су се и групе хришћана које су живеле источно од реке Јордана почеле настањивати на том приморском подручју.[308] Међутим, каснија репресивна и фискално исцрпљујућа политика Џезар Ахмед-паше покренула је талас избеглица у супротном смеру: енглески путник Џејмс Силк Бакингем је у свом путопису објављеном 1825. забележио како је, путујући са бедуинима кроз пустињу, у трансјорданском градићу Салту срео групу од око стотину хришћана који су

[301]al-Quḍāh, *Naṣārā al-Quds*, 85.
[302]T. Philipp, „Identities and Loyalties in Bilad aš-Šām at the beginning of the early modern period“, *From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon*, eds. T. Philipp, C. Schumann, Beirut 2004, 10.
[303]Masters, *Christians and Jews*, 178-180.
[304]M. Davie, „Les chrétiens dans l'espace et la société de Beyrouth“, *Les Relations entre musulmans et chrétiens dans le Bilad al-Cham. Actes du colloque de 2004*, Beirut 2004, 179.
[305]J. A. Reilly, *A Small Town in Syria: Ottoman Hama in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Bern 2002, 130.
[306]Khoury, *State and Provincial Society*, 67.
[307]T. Philipp, Acre. *The Rise and Fall of a Palestinian City, 1730-1831*, New York 2002, 23-24.
[308]Manṣūr, *Taʾrīḫ an-Nāṣira*, 50.

се претходно у XVIII веку били доселили у Акру из Назарета, да би потом одатле побегли од пашиног зулума.[309]

Опадање Акре и Сидона директно је погодовало успону Бејрута. Иако Бејрут административно није био део Либанске горе, у стварности је са њом био најтешње повезан: либански емири из династије Шихаб су све до 1785. највећи део године проводили управо у Бејруту, где су градили своје куће и сахрањивали се, а та пракса је прекинута тек успостављањем чврсте контроле Џезар Ахмед-паше над градом.[310] Након 1799. отпочео је процес масовнијих сеоба трговаца из Сидона и Триполија у Бејрут, који је већ до 1808. потпуно потиснуо Сидон као главна увозна и извозна лука за робу Дамаска.[311] Тај привредни преображај био је толико снажан да је француски конзул 1827. могао да примети како је Бејрут постао права „република трговаца“.[312]

Ипак, са честом тврдњом да су хришћански трговци у потпуности доминирали привредом Леванта наспрам наводно пасивних муслиманских трговаца треба бити веома опрезан. Иако европски конзуларни извештаји заиста понављају такву слику, чињеница је да већина западних дипломата уопште није била упозната са унутрашњим кредитним и ортачким аранжманима између самих трговаца у Османском царству. Премда је прецизне статистике немогуће пронаћи, постоји више документованих примера у којима су управо муслимани давали већину почетног капитала, док су хришћани као њихови партнери и заступници обављали конкретну трговачку размену у медитеранским лукама или у Европи; штавише, нешто каснији османски дефтери за наплату џизје несумњиво показују да је огромна већина хришћанских становника Алепа – града који је у европским очима универзално сматран домом најбогатијих хришћана – заправо припадала сиромашним слојевима.[313] О тим дубоким социјалним разликама између танке трговачке елите у великим центрима и провинцијске већине сведочи и питање женске писмености, која је још увек била изузетно ретка појава и међу самим хришћанима. Док је амерички истраживач Едвард Робинсон 1837/38, хвалећи једног православног домаћина у Назарету, могао да забележи да је његова ћерка прва жена која је уопште научила да чита и пише у том месту,[314] сачуване власничке белешке на старим књигама из Алепа показују да су жене из најбогатијих католичких трговачких породица у том граду умеле да читају још крајем XVIII века.[315]

Материјалну егзистенцију свих градских и сеоских слојева непрестано су угрожавале епидемије, најезде скакаваца, глад и друге природне непогоде, које су хришћане погађале подједнако као и њихове муслиманске суседе. Оно што је, међутим, било приметно у поређењу са муслиманским становништвом у градовима јесте чињеница да су епидемије куге међу хришћанима односиле знатно мање живота него код других група – пре свега зато што су хришћани сами у својим кућама организовали строге карантине, док су богатије породице одмах по избијању заразе напуштале градове и склањале се у планинска села, што је тренд који су запазили већ и савремени путописци.[316] Ипак, ако су се епидемије куге изолацијом могле делимично избећи, друге елементарне непогоде погађале су становништво без изузетка, па је тако доминикански мисионар Доменико Ланца оставио потресно сведочанство о томе како су

[309]T. Philipp, „Social Structure and Political Power in Acre in the 18th Century“, *The Syrian Land in the 18th and 19th Century. The Common and the Specific in the Historical Experience*, ed. T. Philipp, Stuttgart 1992, 101, 108.
[310]*Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 5.
[311]Ph. Mansel, *Levant. Splendour and Catastrophe on the Mediterranean*, London 2010, 92.
[312]Mansel, *Levant*, 93.
[313]Masters, *Christians and Jews*, 143.
[314]Manṣūr, *Taʾrīḫ an-Nāṣira*, 81.
[315]B. Heyberger, „Individualism and Political Modernity: Devout Catholic Women in Aleppo and Mount Lebanon between the Seventeenth and Nineteenth Centuries“, *Middle Eastern and European Christianity, 16th-20th Century. Connected Histories. Essays by B. Heyberger*, eds. A. Girard et al., Edinburgh 2023, 229.
[316]*Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 11.

током велике глади која је 1757. погодила Мосул тамошњи хришћани били принуђени да продају сопствене чланове породице како би преживели.[317]

3.3.2 Османске статусне норме наспрам урбане реалности

Формални правни положај хришћана и Јевреја као заштићених поданика у османским градовима подразумевао је читав низ видљивих симболичких ограничења чији је циљ био очување јасне друштвене хијерархије и визуелне превласти муслимана у јавном простору. Француски путописац Волни забележио је крајем XVIII века како хришћани у Алепу не смеју јахати коње у граду, обувати жуте папуче, огртати беле шалове нити носити било шта зелене боје, већ су били дужни да носе црвену обућу и плаву одећу, док су на глави морали имати турбане од плавог муслина са белим рубом.[318] Та визуелна сегрегација преносила се и на сам изглед стамбене архитектуре, па су хришћанске куће у градовима споља морале бити кречене загаситијим и тамнијим бојама.[319] Слична правила о одевању и коришћењу јавних добара периодично су обнављана у Алепу током читавог века: тако су већ 1761. прецизно одређени посебни дани када хришћани могу користити јавна купатила, док је валија 1780. поново прописао да немуслимани морају носити посебну капу (калпак) и плаву одећу.[320] Наредба да хришћани у Алепу морају носити плаве турбане и црвене папуче поновљена је и 1813. Из вести од наредне године, у којој је записано да су хришћани у граду почели да носе одећу налик јаничарској како би избегли различита улична малтретирања, јасно се види и непосредни повод за понављање.[321] Власти су биле приморан да још једном понове ову наредбу исте године.[322]

Сама учесталост којом су власти издавале ове уредбе недвосмислено сведочи о томе да се прописи о одевању и кретању у свакодневном животу генерално нису поштовали, те да је њихова примена пресудно зависила од локалних обичаја, безбедносних прилика и личне воље тренутног намесника. Док је у Алепу и Дамаску јахање коња за немуслимане било строго забрањено, хришћани и Јевреји у Багдаду могли су да јашу коње по граду потпуно неометано.[323] У самој Палестини савремени британски извори бележе да локалне хришћанке уопште нису носиле прописане мараме и велове.[324] У Дамаску је православни хроничар Михаил Бурајк средином XVIII века посебно хвалио валију Сулејман-пашу ел Азма због тога што је дозволио хришћанима да слободно носе одећу какву год желе.[325] С друге стране, одбацивање традиционалне зимијске ношње понекад је било питање голог физичког опстанка у ратним околностима: дамашчанска хроника бележи да су током кризне 1799. тамошњи хришћани престали да се облаче по старим правилима и почели да носе муслиманску или европску одећу како би избегли свакодневно малтретирање и пљачку од стране необузданих арнаутских трупа стационираних у граду.[326]

Најекстремнији пример покушаја да се силом и у краткој процедури обнови идеални шеријатски поредак одиграо се у Дамаску за време управе валије Генч Јусуф-паше (1807-1810). Већ по доласку на власт 1807. дамашчански валија је поновио општу наредбу о хришћанском

[317]C. Issawi, *The Fertile Crescent, 1800-1914. A Documentary Economic History, New York 1988*, 97.
[318]C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte pendant les années 1783, 84 et 85 II*, Paris 1807, 138-139.
[319]Shalit, *Nicht-Muslime*, 151.
[320]K. al-Ġazzī, *Nahr aḏ-ḏahab fī taʾrīḫ Ḥalab* III, Ḥalab 1321 H (1926), 321, 341; N. Idlibī, *Asāqifat ar-Rūm al-Malakiyyīn bi-Ḥalab fī al-ʿaṣr al-ḥadīṯ*, Ḥalab 1983, 182; F. Tawtal, „Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab“, Al-Mašriq 42 (1948): 231-233; Heyberger, *Les chrétiens*, 32.
[321]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: *Aḫbār al-Mawārina I*, 119.
[322]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina I*, 119-120.
[323]J. F. Jones, *Memoirs of Baghdad, Kurdistan and Turkish Arabia*, London 1998, 339.
[324]Issawi, *The Fertile Crescent*, 55.
[325]Masters, *Christians and Jews*, 128.
[326]*Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, ed. L. Maʿlūf , Bayrūt 1912, 11.

облачењу.[327] Исте године Јусуф-паша је увео читав низ драстичних забрана за хришћане у Дамаску: најстроже им је забрањена конзумација алкохола под претњом да ће сам паша кроз три дана лично кренути у претресе и сурово казнити свакога код кога се пронађу залихе, док је боравак хришћана у градским хамамима ограничен искључиво на петак и суботу, а свим женама у граду, независно од вероисповести, забрањено је ношење срме и накита. Писац локалне хронике иронично је приметио да су све те ригорозне забране обнародоване у истом дану, али да затим готово ништа од тога није доследно спроведено у стварном животу јер је валија убрзо прешао на издавање сасвим других прописа.[328] Јусуф-паша је у међувремену отишао у службени обилазак Наблуса и Јерусалима, а када се након неколико дана вратио у Дамаск, издао је нову уредбу којом је наредио да хришћани нипошто не смеју носити одећу црне боје, да главна улазна врата хришћанских цркава морају остати ниска и да се ни на који начин не сме вређати ислам. Таква запаљива атмосфера одмах је охрабрила насиље на улицама и изазвала честе физичке обрачуне на местима свакодневног сусрета, попут градских пијаца.[329]

Притисак Генч Јусуф-паше убрзо се са обичног народа пренео и на највише хришћанске чиновнике у његовој сопственој служби. Валија је тако директно захтевао од свог главног финансијског писара, угледног мелкита Абуда ел Бахрија, да пређе на ислам. Изговарајући се да му је потребно извесно време како би размислио и лажно обећавајући да ће испунити пашину жељу, Ел Бахри је под окриљем ноћи заједно са својом браћом побегао на Либанску гору. Иако је Јусуф-паша, схвативши да не може да води покрајинске финансије без свог писара, убрзо покушавао да га приволи на повратак уз чврсте гаранције да више никада неће потезати питање вере, била је потребна директна политичка интервенција либанског емира Башира II Шихаба да би се Ел Бахри заиста вратио у Дамаск.[330] Током 1808. Јусуф-паша је, међутим, наставио да прописује све строже забране, укључујући забрану ношења одеће маслинасте боје за хришћане и обавезу да хришћанске жене на улици носе црне велове, док је свим градским кафанама наређено да се затварају већ у предвечерњим сатима. Његова екстраваганција ишла је наводно до те мере да је забранио чак и да се у његовом сопственом сарају једу посластице прављене од теста и маслаца. Када је на улици угледао неколико либанских маронита који су, не знајући за локалне прописе, носили одећу од зелене вуне, паша их је ухапсио и ставио пред избор да одмах пређу на ислам или да буду погубљени: један од њих је изабрао смрт и био погубљен, док су друга двојица формално прихватила ислам, да би касније побегли назад на Либанску гору и вратили се у стару веру. Овакво претеривање на крају је навело саму муслиманску улему у Дамаску да интервенише. Убедивши валију након дугог разговора да његов духовни саветник, један курдски шејх, врши погубан утицај на њега, градски прваци успели су да издејствују протеривање дотичног шејха и поништење највећег броја пашиних екстремних уредби.[331]

И ван таквих епизода управничког фанатизма, најосетљивију тачку међуверских односа у градовима представљале су оптужбе за вређање ислама и случајеви верских преобраћења. Казна за јавно вређање ислама остајала је непромењена и повлачила је смртну пресуду уколико оптужени не прихвати ислам: тако је након једне масовне туче у Дамаску – која је наводно започела сасвим банално, када је један хришћанин на пијаци викнуо муслиману да се склони и пази леђа јер носи тежак терет – дотични хришћанин лажно оптужен за богохуљење и једва је избегао кобни избор између прихватања ислама и погубљења.[332] Појединачни преласци у

[327] A. Cohen, „The Receding of the Christian Presence in the Holy Land: a 19th Century Sijill in the Light of 16th Century Taḥrīrs“, *The Syrian Land in the 18th and 19th Century. The Common and the Specific in the Historical Experience*, ed. T. Philipp, Stuttgart 1992, 335.
[328] *Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 20-21.
[329] *Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 22.
[330] *Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 23.
[331] *Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 24.
[332] *Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 22.

другу веру, нарочито када су укључивали малолетнике, редовно су доводили заједнице на ивицу оружаног обрачуна, какав је био велики сукоб који је 1824. избио између муслимана и хришћана у Назарету око верске припадности извесног дечака Хасана Шумара.[333]

Општа перцепција хришћанских савременика у овом периоду била је да је османска правда у случају насиља над немуслиманима изузетно селективна и верски пристрасна; када су око 1830. неки војници моткама и приткама напали групу хришћанских дрвосеча који су радили на изградњи пута у Дамаску и том приликом убили једног од њих, валијин ћехаја је на захтеве за истрагу наводно отворено одговорио како би читава ствар била знатно озбиљније испитана да је убијени човек био муслиман.[334] Ипак, локална извршна власт је у појединим кризним ситуацијама знала да реагује одлучно како би заштитила јавни ред и имовину хришћана од самовоље гомиле. Када је 1807. кадија у Дамаску допустио муслиманима да у хришћанској четврти Баб Тума подигну џамију на основу тврдњи да је иза тамошње цркве некада давно постојала муслиманска богомоља коју желе да обнове, окупљена светина је одмах кренула да сама силом рашчишћава читав простор око будућег градилишта, упадајући у околне куће хришћана и оштетивши маронитски вакуф. Чим је валијином ћехаји стигла притужба угрожених мештана, он је сместа ухапсио муслимана који је био главни коловођа и инспиратор целе акције. Одлучна интервенција ћехаје и његов оштар говор окупљеним муслиманима – којима је наредио да нову џамију, уколико је уопште буде, морају држати закључаном све време осим у тренуцима редовног намаза – довели су до тога да читав пројекат градње буде потпуно напуштен, а већ наредног дана је један угледни хришћанин сам дошао пред власти да моли да ухапшени муслимански коловођа буде пуштен из затвора, што је ради мира у четврти и учињено.[335]

3.3.3 Контрола тела, одеће и простора

Док су османске власти споља наметале статусна ограничења зимијама, унутар самих хришћанских заједница одвијао се паралелан и још темељнији процес унутрашњег дисциплиновања верника, који су предводили локални епископи и реформисани клир. Тај процес одвијао се у дубоко патријархалном друштвеном амбијенту у којем је положај жене већ био строго омеђен традиционалним нормама: широм Сирије у породицама се јавно честитало само приликом рођења мушког детета, док се сродници по женској линији често нису ни сматрали истинском родбином.[336] Ограничено кретање жена у јавном простору представљало је сталну препреку чак и за рад западних мисионара, будући да су се у том питању поклапале наредбе османских власти и домаћих црквених поглавара: тако је валија Алепа још 1738. забранио хришћанима да посећују градске баште, а хришћанкама да излазе на гробља, док је маронитски епископ истог града 1764. под претњом духовних казни најстроже забранио женама да викендом и празничним данима посећују баште и излетишта у околини града.[337]

Настојање црквене јерархије да преобликује свакодневне навике паства, потисне заједничке међуверске обичаје и успостави строгу контролу над женским телом, одевањем и породичним трошковима најпотпуније се огледа у пастирској посланици из 1807, којом је маронитски митрополит Алепа Герман Хава издао детаљна морална упутства својој заједници. Готово идентичне одредбе, у нешто развијенијој форми, поновљене су касније у маронитској цркви, а и саме су се директно ослањале на старије уредбе које су у XVIII веку за Алепо прописали антиохијски патријарх Атанасије Дабас и сирски католички патријарх Игњатије

[333]Manṣūr, *Taʾrīḫ an-Nāṣira*, 65.
[334]*Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 49.
[335]*Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 22.
[336]Y. Tātī, „Al-ʿawāʾid al-lubnānīyya“, *Al-Mašriq* 1 (1899): 28.
[337]B. Heyberger, „Missionaries and Women“, *Catholic Missionaries in Early Modern Asia. Patterns of Localization*, eds. N. Amsler, A. Badea, B. Heyberger, C. Windler, London-New York 2020, 195.

Михаило Џарве.[338] Посланица је најпре успоставила прецизну визуелну контролу над женском косом и одећом како би се спречило свако истицање телесности и богатства. Девојкама је, укључујући и мале девојчице, најстроже забрањено да пуштају шишке или зулуфе, чиме је успостављена оштра визуелна разлика између удатих и неудатих жена. Удате жене, с друге стране, нису смеле да носе зулуфе дуже од дужине лица, док је највећи дозвољени број плетеница за обе категорије жена ограничен на седам. Уколико је коса била украшена златом, жена је била дужна да је потпуно сакрије приликом изласка на улицу, а изричито је забрањен и локални стил чешљања и ношења косе познат под именом „абидијат“.[339] Женама је такође забрањено да носе дугачке огртаче, те им је дозвољено ношење искључиво хаљина које нису смеле бити провидне и које су морале имати ушивену поставу. Забрањени су сви извртнути или дубоко расечени кројеви, док су рукави морали бити уски и уредно закопчани дугмадима; поруб хаљине морао је бити узак, без икаквог златовеза, шљокица или тзв. „хусеини“ шара – нарочито на ивицама – а забрањени су и скутови опшивени крзном.[340]

Истом посланицом из 1807. забрањено је ношење „арнаутских“ чарапа[341] и скупоцених свилених шалова од тирме, као и одлазак у хамам или у цркву са златним накитом, бисерима или украсним укосницама. И удатим и неудатим женама забрањено је ношење „џорајат“[342] шалова и сложених велова, провидних огртача, украшавање предела груди на кошуљама и рукавима везом, па чак и међусобно позајмљивање накита и бисера за свечане прилике. Посебна пажња посвећена је простору јавног купатила (хамама), који је за мушки клир представљао место опасне женске слободе и мешања са муслиманкама: у хамаму је најстроже забрањено уношење јела и пића и организовање гозби, слање цвећа жени под изговором прославе или честитки (чак и од стране њене сопствене породице), довођење мушке деце старије од седам година, као и употреба парфема и мирисних уља. Протеривање жена из јавне сфере обухватило је и погребне и празничне ритуале: женама је забрањено да прате погребну поворку чак и до саме цркве, да излазе на гробља под изговором нарицања, да испуштају радосне свадбене поклике („загруте“) ван куће или да током празничних дана и светковина излазе у поља ван града, док је у кућама покојника забрањено наметање обичајних погребних гозби. Друштвени контакти сведени су на минимум тиме што је женама забрањен одлазак у празничне посете – чак и другим женама о великим празницима попут Васкрса и Божића – док је мушкарцима забрањено да иду у посете женама. Као део истог напора ка сузбијању породичног расипништва и јавног надметања у престижу, одређено је да веридба не сме трајати дуже од годину дана, да веридбени поклон може бити само марама и злато, те је мираз строго подељен на три класе од 1.000, 500 и 250 гроша (уз могућност да сиромашни дају и мање, према својим приликама), док је девојачка одећа у спреми сведена на шест, четири или два комплета. Невести је забрањено да у миразу истиче скупа огледала, раскошну постељину и велико бакарно посуђе. Дарове је смела да износи само за младожењу, и то искључиво у женској пратњи, по дану и без икакве помпе, чиме је укинут дотадашњи обичај да се мираз јавно проноси кроз град или село како би сви видели шта млада доноси у кућу. Забрањен је и стари обичај „скривања младожење“ – ритуал у којем су пријатељи тобоже киднаповали младожењу пред свадбу како би му изнудили организовање посебне момачке гозбе. Како би обезбедио беспоговорну примену ових мера, митрополит Хава је употребио свету тајну исповести као средство принуде: свештенству је најстроже забрањено да исповеда било кога

[338]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina I*, 110, 135-137.
[339]Највероватније се односи на пуштање увојака, како су то понекад чинили хришћани из Ирака или Трансјорданије.
[340]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina I*, 110, 135.
[341]Украшаване чарапе од тешког сукна.
[342]Са мотивом дамашчанске руже, изразито скупи.

ко крши ове наредбе без обзира на то којој парохији припада, а верницима је стављено до знања да им греси исповеђени код свештеника других парохија или обреда неће бити опроштени.[343]

Највећи део ових одредаба епископа Германа Хаве потврђен је и проширен 1825. за гркокатоличко становништво, уз учешће митрополита Захле, Фурзула и долине Бека. Тим новим правилником додатно је забрањено присуство музичара на женским окупљањима, изнајмљивање свирача приликом празника, као и давање бакшиша музичарима у другим приликама, док је мешовито играње жена у присуству мушкараца и обрнуто забрањено под претњом директне екскомуникације. Празничне посете су потпуно забрањене чак и у пару између два мушкарца и две жене, са јединим изузетком најближе крвне родбине – родитеља и деце, те рођене браће и сестара – а момцима и девојкама је забрањено да преноће ван својих кућа осим ако са њима није барем један од родитеља. Свечане поворке невесте кроз град у потпуности су забрањене. Одредбе о три класе мираза остале су на снази, с тим што је услед велике инфлације османског новца дозвољени износ сада номинално подигнут на 7.000, 5.000 или 2.500 гроша, док је кажњавање прекршилаца овога пута углавном претворено у новчане глобе од 300, 200 или 100 гроша (уз умањење за сиромашније), које су се сливале у фонд за помоћ материјално најугроженијим члановима заједнице.[344]

Сличне промене уобличавале су и јавне црквене церемоније и однос према телу и здрављу у самом Алепу: тако је приликом смрти ђакона Ђорђа Илије Кандира 1801. хроничар нашао за сходно да посебно истакне како му је приређена свечана погребна церемонија, што је представљало потпуну новину за локално становништво.[345] Истовремено је ауторитет алепског клира могао послужити и као мост за прихватање модерних медицинских пракси: када је британски конзул Џон Баркер од 1803. почео да уводи вакцинацију против великих богиња у Сирију, почетни снажан отпор и страх становништва успео је да савлада понајвише захваљујући ангажману алепских епископа, који су са црквених проповедаоница јавно хвалили ову процедуру и позивали хришћане да јој подвргну своју децу.[346] С друге стране, када су локалне иницијативе лаика и жена измицале строгој институционалној контроли, сам Рим је по потреби оштро реаговао: тако је Ватикан 1831. послао наредбу којом је сва побожна братства и сестринства основана без званичне канонске дозволе прогласио ништавним, што је била мера која је пре свега циљала на утицајно женско Сестринство Светог Срца Исусовог у Алепу и друштво Курабан на Либанској гори.[347]

Ипак, записи из османских шеријатских судова, нарочито у градовима попут Јерусалима где утицај католичких синода није био преовлађујући, јасно показују колико је стварни породични живот хришћана одступао од ових строгих епископских забрана. Насупрот црквеном правилу о веридби од највише годину дана, један спор пред шеријатским судом у Јерусалиму показује да је веридба међу хришћанима у пракси могла трајати и пуних пет година.[348] Упркос свим забранама раскоши, приликом склапања бракова и даље су размењивани веома богати поклони.[349] Свадбе су редовно пратила бучна ноћна славља која су неретко узнемиравала муслиманске комшије, као и јавне поворке кроз улице праћене традиционалним продорним женским поклицима.[350] Штавише, због ограничене јурисдикције црквених судова и повољнијих исламских прописа, хришћани су и своје брачне ломове решавали пред муслиманским кадијом. До развода је у јерусалимским сицилима долазило из више разлога,

[343]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina I*, 110-111.
[344]Tawtal, Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina I, 135.
[345]Tawtal, Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina I, 108.
[346]Syria and Egypt I, 90-92.
[347]Tawtal, Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina II, 8.
[348]al-Quḍāh, Naṣārā, 140.
[349]al-Quḍāh, Naṣārā, 141-142.
[350]al-Quḍāh, Naṣārā, 142-143.

међу којима су најчешћи били избегавање брачног суживота, дуготрајно одсуство мужа од куће и немогућност издржавања породице; већину захтева за развод пред кадијом подносиле су управо хришћанске жене како би се ослободиле мужа, при чему су се у замену за слободу одрицале уговореног венчаног дара (*mahr*) и права на издржавање, што у потпуности одговара институту шеријатског споразумног развода (*ḫul'*).[351] И само често понављање ових правила живота вероватно упућује на то да се у стварности народ није чврсто држао истих.

О томе колико су унутрашње навике богатијих хришћанских породица у градовима биле прожете општим османским друштвеним нормама сведочи и чињеница да су хришћани почетком XIX века поседовали кућне робове. Тако је британски путописац Роберт Ричардсон, који је посетио Јерусалим између 1816. и 1818, забележио присуство роба у кући једног богатог Јерменина, а након 1856. хришћани су већ сасвим слободно и јавно држали робове, укључујући чак и монахиње манастира Дејр ел Махаба у Јерусалиму које су поседовале једну црну робињу.[352] Оваква промена у отвореном испољавању друштвеног статуса била је директно повезана са преокретом у финансијској моћи између верских заједница до којег је дошло пред крај разматраног периода.

3.3.4 Рурални синкретизам

Насупрот строгој просторној и статусној сегрегацији која је постепено обликовала живот великих сиријских градова, у руралном залеђу Палестине, пустињском пограничју и областима источно од реке Јордана владали су сасвим другачији друштвени закони. На том простору пустињска граница се крајем XVIII века и даље померала на штету седелачког становништва: тако се седиште древне Хавранске митрополије из Бусре – некадашње значајне тврђаве подигнуте још у XVI веку ради одбране од упада бедуина – непрестано повлачило ка западу и обали, све док до краја века та митрополија није потпуно угашена.[353] С друге стране, номадска и полуномадска племена нису била само фактор разарања, већ су живела у тесној економској симбиози са урбаним тржиштима. Швајцарски истраживач Јохан Лудвиг Буркхарт приметио је почетком XIX века да сваке године око тридесет трговаца из Дамаска напушта град и одлази дубоко међу бедуинска племена, уживајући уз малу новчану накнаду потпуно иста права и заштиту као и сами бедуини; та племенска права давана су трговцима без икаквог обзира на њихову вероисповест, иако је чак половина тих путујућих трговаца била хришћанске вере.[354]

За изоловане хришћанске манастире у Јудејској пустињи и околини Јерусалима, међутим, бедуински фактор представљао је сталан извор притиска и несигурности. Припадници бедуинског племена Хиџаја провалили су 1800. кроз врата Лавре Светог Саве Освећеног и опљачкали манастир. Иста лавра налазила се у специфичном односу са бедуинским племеном Убејда, чији су припадници запосели рушевине оближњег манастира на путу ка Витлејему: монаси су били у обавези да бедуинима сваког дана дају следовања хлеба, уља и лука, па чак и да уместо њих плаћају порезе османским властима. Када су 1823. монаси одбили да даље извршавају ове обавезе – будући да је сам манастир претходно био опустошен у османским војним акцијама – јерусалимски мутеселим је бацио неколико припадника племена у тамницу, на шта се остатак племена Убејда окупио и поново похарао лавру.[355] Нови напади бедуина на Лавру Светог Саве и присилно узимање новца или хране од монаха

[351]al-Quḍāh, Naṣārā, 145.
[352]al-Quḍāh, *Naṣārā*, 180.
[353]Панченко, Ближневосточное православие, 132.
[354]*Notes on the Bedouins and Wahabys Collected During His Travels in the East, by the Late John Lewis Burckhardt*, London 1831, 108.
[355]К. А. Панченко, „Монастыри и бедуины в османской Палестине и на Синае от XVI до первой половины XIX века", *Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология 1/7* (2007): 76, 81.

забележени су и током 1828, 1832. и 1833.[356] О томе у какве су политичке невоље манастири упадали услед сукоба између локалних кланова и османских паша сведочи и епизода из 1804, када су припадници моћног клана Абу Гош заробили групу хришћанских ходочасника на путу ка Јерусалиму, захтевајући од околних манастира да код власти у Акри издејствују ослобађање њиховог рођака Османа, кога је раније био утамничио покојни Џезар Ахмед-паша. Поклоници су остали у заточеништву пуне две недеље, све док манастирски драгомани нису успели да измоле Османово пуштање од новог акранског намесника Исмаил-паше.[357] Слична угроженост хришћанских установа на пустињском ободу постојала је и у Месопотамији, где је чак и манастир латинских кармелићана смештен на самом ободу Багдада морао да се брани од пљачкашких напада околних бедуина.[358]

У самом руралном друштву Палестине, међутим, хришћански сељаци нису били пасивне жртве племенских сукоба, већ су били потпуно интегрисани у древну поделу арапских племена на два велика надплеменска савеза – Кајси и Јамани. Ова подела, која је вукла корене још из предисламских времена, наставила је да живи кроз векове попримајући локалне специфичности: док су на Либану две супротстављене странке обично називане по водећим породицама „јазбекије“ (према породици Јазбек, огранку јаманија) и „Џунблатије“ (према породици Џунблат, огранку кајсија), у остатку Сирије и Палестине две стране су називане једноставно „кајсије“ и „јаманије“. Током позног XVIII и раног XIX века овај бинарни антагонизам остао је најизраженији управо на подручју Палестине, где су два ратничка табора предводиле породице Абу Гош (на челу јаманија, иако су по породичном предању били черкеског порекла) и породице Самхан и Амр (на челу кајсија). Припадност једном од два савеза, премда је често почивала на фиктивној традицији о заједничком пореклу, није била статична: читаво племе или село могло је лако променити табор у случају сукоба са дотадашњим савезницима, а постојање шире коалиције није искључивало ни повремене оружане обрачуне унутар истог савеза, како се неретко дешавало у брдима око Наблуса и Хеброна.[359]

У Палестини је ова фракцијска подела у потпуности обухватала и хришћанско становништво. Иако хришћани обично нису делили генеалошке митове о заједничком племенском пореклу са својим муслиманским савезницима, то их нимало није спречавало да заједно са њима равноправно учествују у оружаним сукобима против заједничког непријатеља. Тако су православни хришћани у Бејт Џали и Ајн Кариму били верни ратни савезници табора кајсија, док су супротни табор јаманија подржавали православци и мелкити Витлејема; колико је та неконфесионална лојалност била дубока показује и податак да је чак 1848. хапшење старешина муслиманског клана Абу Гош довело до масовног наоружавања хришћанских становника Витлејема и Ајн Карима, где су присталице кајсија и јаманија биле заступљене у сличном броју.[360] Исти образац ратничке солидарности важио је и шире у палестинским селима током XVIII и XIX века, где су се хришћани борили раме уз раме са муслиманским борцима у родовским ратовима, док су међу полуседелачким племенима источно од реке Јордана хришћани били пуноправни чланови родова и племена без икаквих видљивих разлика у односу на своје муслиманске саплеменике.[361]

---

[356]S. Vailhé, „Le monastère de Saint-Sabas (Suite et fin.)“, *Échos d'Orient* 3/3 (1900): 175.
[357]„Исторія Іерусалимскихъ патріарховъ“, 98.
[358]Чак и у XX веку: CADN 55PO/B/5, „Le P. Anastase-Marie de Saint-Élie au Consul de France à Bagdad“, 29 mai 1901, s. f.
[359]Ḥ. Šawka, „Al-Qays wa-l-Yaman fī Filasṭīn fī l-qarn at-tāsiʿ ʿašar fī l-ʿahd al-ʿuṯmānī“, *Ḥawliyyāt al-Quds* 17 (2014): 66-68.
[360]Šawka, „Al-Qays“, 73; „J. Finn to Viscount Palmerston“, 13 September 1848, *Britain and the Holy Land*, 147-148.
[361]Панченко, *Ближневосточное православие*, 153.

У тој граничној зони источно од Јордана, захваљујући просторној измешаности становништва и одсуству чврстих државних и црквених институција, османске статусне норме о зимијама практично нису постојале. За разлику од сиријских градова, преко Јордана није било никакве разлике између хришћана и муслимана у начину облачења, говору, ношењу оружја или јахању коња; локалне судије уважавале су сведочења хришћана потпуно једнако као и муслиманска, а хришћани се у случају свађе нимало нису устручавали да јавно опсују или физички нападну муслимана.[362] Истовремено је у овим областима долазило до дубоке конвергенције свакодневних верских пракси и обичаја. Један европски путописац забележио је у Салту како је вечерње дружење у кући завршено тако што је православни свештеник одржао групну молитву у којој се окренуо леђима присутнима, док су се верници иза њега поређали у правилне редове и клањали потпуно исто као при исламском намазу. Исти посматрач је приметио да се локални хришћани строго уздржавају од једења свињског меса и пијења алкохола, упркос бројним виноградима у тој области. Други путописац забележио је како у јужнијем Караку локални муслимани редовно крштавају своју мушку децу у хришћанским црквама верујући да их то штити од болести, док је трећи приметио како међу зајорданским хришћанима уопште није неуобичајено да мушкарац по племенском обичају има више од једне жене.[363]

Овај рурални и племенски синкретизам најснажније се испољавао кроз заједничка ходочашћа и светковине везане за локалне светитеље, којима су хришћани и муслимани у Палестини и Трансјорданији заједнички указивали поштовање у истим светилиштима. Најпознатија таква светилишта налазила су се у Караку и Салту и била су посвећена култу Ел Хидра – кога су хришћани идентификовали са Светим Ђорђем – као и светилиште Наби Уше код Салта, повезано са старозаветним пророком Осијом, при чему су годишња поклоничка путовања овим свецима уједно служила и као прилика за одржавање великих регионалних трговачких вашара.[364] Заједнички муслиманско-хришћански култ Ел Хидра био је исто тако снажно присутан и на другом крају региона, у области Мосула.[365] Штавише, веровање у чудотворну моћ хришћанских реликвија прелазило је конфесионалне границе чак и на самој Либанској гори: тако у годинама након осуде мистичарке Хиндије ни за локалне муслимане није било ништа неуобичајено да као амајлије купују остатке њене косе или крви, баш као што су узимали и осveћену прашину са гроба маронитског епископа Германа ел Сакра.[366]

3.4 Политизација раскола

3.4.1 Борба за Света места

У средишту међуконфесионалних сукоба у Палестини током читавог разматраног периода налазила се беспоштедна борба трију главних хришћанских заједница (православне, римокатоличке и јерменске) за власништво и литургијска права над Светим местима у Јерусалиму и Витлејему. Сама Света места нису била само простор побожности, већ и кључно привредно чвориште које је хранило шире регионе Сирије и Египта. Руски путописци са краја XVIII века примећивали су у Јерусалиму стално присуство дамашчанских и бејрутских трговаца који су ходочасницима доносили на продају скупоцену свилу и брокат, а забележено је чак и то да су се локални арапски хришћански трговци смештали са својим тезгама унутар саме Цркве Светог гроба и ту директно продавали робу поклоницима.[367]

[362]Rogan, *Frontiers*, 38.
[363]Rogan, *Frontiers*, 38.
[364]Rogan, *Frontiers*, 37.
[365]BL IOR/L/PS/20/144, 180.
[366]Grehan, *Twilight of the Saints*, 63.
[367]М. Якушев, „Торговля и ремесла на Святой Земле в описаниях русских богомольцев XVIII–XIX в.“, *Иерусалимский Православный Семинар* 7 (2017): 50.

Напетост око међа, гробља и капела у Јерусалиму редовно је ескалирала у физичке обрачуне и судске парнице, у којима је свака страна настојала да поткупи локалне османске власти или јаничаре. Већ у фебруару 1774. избио је жесток сукоб између фрањеваца Кустодије Свете земље и јерусалимских Јермена око разграничења римокатоличког гробља на Сионској гори. Иако су фрањевци, према сопственим наводима, поседовали три уредна хуџета којима им је било дозвољено да подигну преградни зид, Јермени су силом упали у њихов део поседа. Према фрањевачком извештају француском амбасадору, Јермени су успели да подмите четворицу локалних јаничара, па чак и да пуцају на фрањевачког прокуратора, док је сам јерменски патријарх распростро ћилим и гласно кукао пред улазом у Харам ел Шериф захтевајући прогон свих „Франака“ из града. Кустодија се том приликом жалила да су због опште несигурности морали бити напуштени манастир Светог Јована у Пустињи (Ајн Карим) и манастир у Витлејему, те да богата јерменска заједница успешно поткупљује локалне власти против њих.[368] Истовремено је римокатоличка страна покушала да искористи неприлике у којима су се православци нашли током руско-османског рата (1768-1774) како би поново преузела управу над самом капелом Светог гроба (Кувуклионом). Том приликом је, међутим, османски шејхулислам Топкапулузаде преко свог личног лекара, Николе Скулиде, ступио у контакт са православним птолемаидским митрополитом Софронијем, па је Висока порта, након што је митрополит предочио старе султанске исправе, на савет шејхулислама одбацила римокатоличке захтеве.[369]

Правна основа ове православне преваге додатно је учвршћена при ступању на престо султана Абдулхамида I крајем 1774, када је на молбу православног јерусалимског патријарха Партенија донета царска заповест којом је суштински потврђена она из 1757. У овом ферману наглашено је да, иако је Француска капитулацијама из 1740. добила право богослужења у Светој земљи, она тиме није стекла и право поседовања које припада православној раји, па је њено право остало ограничено само на изричито дате богомоље. Одлучено је да уз два римокатоличка свећњака на Плочи помазања буду постављена и два православна, поправка мале куполе на Кувуклиону потврђена је само православној заједници, израђен је трећи кључ који је предат православнима како би могли да приступе Пећини Рођења Исусовог у Витлејему, две баште при Пећини дате су у заједничко управљање, а Гроб Пресвете Богородице у Гетсиманији предат је искључиво православној заједници.[370] Исту ову наредбу при ступању на престо у целости су понављали и султан Селим III (1792), султан Мустафа IV (1807) и султан Махмуд II (1808).[371]

Колико је у тој атмосфери сталног надметања владало међусобно неповерење сведочи и један савремени православни извор који описује како су три света камена кришом изнета са заједничких места и пребачена на сигурно у православну патријаршијску Цркву Свете Текле. Још 1788. османски мутеселим Јерусалима тајно је током ноћи предао свом пријатељу, светогробовском драгоману, чувени Камен из Преторијума, који се до тада налазио у власништву самог гувернеровог сарајa и над којим су фрањевци једном годишње вршили службу. Касније, током обнове храма 1809-1810, главни калфа је једноставно одсекао део камена који је по предању анђео одвалио од Светог гроба, док су 1833. хришћански мајстори ангажовани на поправци дела Храмовне горе одатле кришом узели Камен са стопалима Господњим.[372] С друге стране, пред званичним шеријатским судом хришћански манастири су понекад успевали да одбране своја имовинска права чак и у споровима са муслиманским

[368]CADN 166PO/D1/16, Custodie de Terre Sainte à l'Ambassadeur de France à Constantinople, 23 février 1774, 23r-24v.
[369]„Попираемый Іерусалимъ (монаха Прокопія Назіанзина Арабоглу, драгомана Іерусалимской патріархіи; съ предисловіемъ монаха Анѳима Анхіальскаго)“, *Матеріалы для исторіи Іерусалимской Патріархіи XVI–XIX вв.* Т. 2, пер. П. В. Безобразов (= *Православный Палестинскій Сборникъ*, вып. 55, ч. 2), С.-Петербургъ 1904, 131.
[370]BOA A.DVNS.KLS.d 9, 29-32.
[371]BOA A.DVNS.KLS.d 9, 33-35, 42-44, 49-52.
[372]„Разсказы монаха Анѳима Анхіальскаго, секретаря Святогробскаго братства“, *Матеріалы для исторіи Іерусалимской Патріархіи XVI–XIX вв.*., С.-Петербургъ 1901, 277-279.

задужбинама. Када је 1798. у Ајн Кариму избио спор између вакуфа завије и римокатоличког Манастира Светог Јована Крститеља поводом оптужбе да су монаси подигли зграду на вакуфском земљишту, спроведен је званични увиђај којим је утврђено да је манастирска зграда била изграђена пре него што је сам муслимански вакуф уопште основан.[373]

Војни походи против Наполеона у Палестини и Египту (1799-1801) донели су нове покушаје промене статуса кво на Светим местима. Када је у октобру 1799. британски капетан Сидни Смит посетио Јерусалим, одмах су му се обратили фрањевци тражећи право чишћења простора иза прага северних врата Свете пећине. Вероватно не познајући сложене детаље расправа између двеју група, Смит им је то дозволио, поручивши да хришћанске заједнице треба да раде заједно уместо што троше огромна новчана средства на међусобне размирице.[374] Неколико месеци касније, након одбране Акре и током повратка великог везира Јусуф Зија-паше са похода против Француза у марту 1800, док се везиров логор налазио у Јафи, јерменски патријарх је према наводима православних извора уз помоћ утицајног везировог јерменског сарафа Антонија издејствовао дозволу да јерменска заједница равноправно служи на Светим местима као и две највеће цркве, али су православци убрзо успели да издејствују поништење те одлуке захваљујући интервенцији великог драгомана Порте Јоргакија Караџе и драгомана руског посланства Франгинија.[375] Када су Јермени исте 1800. поново успели да добију ферман којим им је омогућено вршење службе у Цркви Рођења Христовог у Витлејему, у Цариграду је оштро реаговао сам руски посланик Василиј Томара, па је Јерменима то право још једном ускраћено.[376]

И поред тога, Јермени нису одустајали од притисака: још крајем XVIII века јерменски григоријански монаси покушавали су да уђу на посед Гроба Пресвете Богородице у Гетсиманији ослањајући се на двосмислени текст једног фермана из 1729/30, због чега је султан Селим III почетком 1802. наложио да се сви стари и нови јерменски документи одбаце и да им се забрани својатање Гроба Пресвете Богородице, а Канцеларији за епископе наложено је да одбије све њихове захтеве и да се ова пресуда убудуће уписује у сам берат јерменских патријараха.[377] Када су Јермени током 1803. поново покушали да на силу уђу у посед Гетсиманског врта,[378] из Цариграда је наређено званично брисање и поништавање спорних јерменских исправа у државним протоколима и регистрима (*terk-i ḳayd*), чиме су им дозвољене само посете и ходочашће, али им није признато никакво имовинско право.[379] Ову одредбу о Јерменима поновили су при ступању на престо и султан Мустафа IV (1807) и султан Махмуд II (1808).[380] На другој страни, почетком 1804. француски амбасадор у Цариграду поднео је званичну молбу у корист римокатоличке стране, наводећи како постоји опасност да оловна купола Кувуклије падне будући да се ослања на дрвене стубове, те је привремено издејствовао дозволу за обнову крова Кувуклиона и преузимање Маријине пећине у долини Кедрона; иако је прегледом старих докумената на захтев православног патријарха Антима Висока порта издала нови ферман којим је та наредба поништена и потврђено да само православна страна има право да обнавља куполу Кувуклије, латинска страна је у међувремену ипак успела да заузме Маријину пећину и добије дозволу за обнову пећине на Акелдами (Крвној њиви).[381]

---

[373]BOA C.ADL 25/1527.
[374]„Исторія Іерусалимскихъ патріарховъ“, 90.
[375]„Попираемый Іерусалимъ“, 182-183.
[376]Панченко, *Ближневосточное православие*, 335.
[377]BOA A.DVNS.KLS.d 9, 36-37.
[378]„Попираемый Іерусалимъ“, 184-185.
[379]BOA A.DVNS.KLS.d 9, 38-39.
[380]BOA A.DVNS.KLS.d 9, 44-47, 47-49.
[381]„Попираемый Іерусалимъ“, 153; BOA A.DVNS.KLS.d 9, 40-42.

И док су се три цркве у Цариграду надметале за фермане, на самом терену у Палестини све три заједнице су у првим годинама XIX века биле изложене фискалној пљачки од стране мутесарифа Јерусалима и Газе, Асал Хаџи Мехмед-паше (Абу Марака). У октобру 1800. Асал-паша је позвао представнике трију монашких заједница и затражио од њих огромних 500.000 гроша пореза. Како манастири никако нису могли да сакупе толики износ, уз велике молбе сума је спуштена на 250.000 гроша, од чега су православци морали платити половину. Православни монаси су и за тих 250 кеса морали да прибегну продаји сребрних кандила и богослужбених сасуда из саме Цркве Светог гроба.[382] Исти паша је истовремено почео да изнуђује ванредне намете од целокупног становништва, не презајући ни од физичког злостављања црквених старешина: православни игуман Агапије кажњен је са 150 удараца по табанима и осуђен да буде задављен, од чега га је у последњем часу спасила интервенција једног фрањевца који га је лично познавао. Паша је попустио тек у замену за обећање од још 100.000 пијастера, али је несрећни игуман од претрпљеног мучења и смртног страха трајно ментално оболео.[383]

Овакве непрестане изнуде навеле су и саме муслиманске становнике Јерусалима да саставе две званичне представке, којима су у априлу 1802. затражили од Високе порте и акранског валије Џезар Ахмед-паше да Џезар дође у њихов град и преузме управу. Грађани и околна сеоска племена подигли су устанак, па је већ наредног месеца Џезар Ахмед-паша послао свог мухафиза Сулејман-пашу да заузме Јерусалим, упутивши истовремено своје мутеселиме да преузму и друге палестинске градове, док је Асал-паша побегао у Јафу, где је издржао под тешком опсадом све до фебруара 1803, када је бродом побегао у Латакију.[384] Међутим, одмах по смрти Џезар Ахмед-паше (1804), док је у Акри трајао сукоб у којем је до 1805. Исмаил-паша био опкољен од стране снага Сулејман-паше и становника града, Асал Хаџи Мехмед-паша је покушао да се врати на власт и послао је своје мутеселиме у Јафу, Рамлу и Газу, иако је пре тога већ Ибрахим-паша био добио звање валије од капудан-паше. У новембру је Асал-паша лично стигао у Јафу и одмах упутио писма православној и јерменској заједници у Јерусалиму тражећи од сваке по 100.000 гроша, док су грађани Јерусалима поставили наоружане страже на бедемима будући да нису знали који је од двојице ривалских паша заиста добио званично именовање од Порте.[385]

Добивши претходно од манастира менице на укупно 300 кеса новца, Асал-паша је покушао да их уновчи у Цариграду, али престонички сарафи ниједне заједнице нису прихватили да их исплате. Побеснели паша је тада из Јафе поново писао јерусалимским манастирима, захтевајући сада по 500 кеса од сваке од трију хришћанских заједница. На то су се окупиле јерусалимске градске власти и старешине цркава и донели заједничку одлуку да више уопште не одговарају на пашине дописе из Јафе нити да тим путем шаљу ходочаснике; уједно су саставили опширну жалбу Високој порти, али су је опрезно адресирали директно на руског амбасадора у Цариграду, бојећи се да велики везир, познат као лични пријатељ Асал-паше, не уклони и прикрије њихову представку.[386] Сазнавши за овај бојкот, Асал-паша је послао војни одред у место Биру северно од Јерусалима како би блокирао одлазак ходочасника и алтернативним копненим правцем ка Акри. Хиљаде поклоника, заробљених у Јерусалиму након Васкрса, ускоро су почеле да се буне и наоружавају моткама и камењем, јавно вређајући на улицама не само Асал-пашу већ и друге муслимане. У том критичном тренутку са хаџа се вратио Ибрахим-паша и свечано објавио да је он постављен за законитог намесника Јерусалима и да креће у војни напад на Асал-пашу, што је изазвало опште славље у граду.

[382] „Исторія Іерусалимскихъ патріарховъ“, 92.
[383] „Исторія Іерусалимскихъ патріарховъ“, 94.
[384] „Исторія Іерусалимскихъ патріарховъ“, 96.
[385] „Исторія Іерусалимскихъ патріарховъ“, 101-102.
[386] „Исторія Іерусалимскихъ патріарховъ“, 102-103.

Убрзо је и јерусалимски муфтија, који је до тада одбијао да изда фетву којом би ходочасницима било дозвољено да крену ка обали, коначно издао дозволу, па су многи поклоници напустили град иако су у пролазу кроз Јафу морали да плате додатни намет Асал-паши, који је коначно поражен до новембра и ухваћен у Хами док је покушавао да побегне за Багдад.[387] Падом Асал-паше јерусалимски манастири се ипак нису ослободили финансијских намета, јер је у то време у Јерусалим ушао дамашчански валија Абдулах-паша ел Азм и сваком од манастира разрезао по 100.000 гроша глобе.[388]

Преломни догађај у борби за Света места одиграо се у октобру 1808, када је у Цркви Светог гроба избио велики пожар у јерменском делу храма. Православни јерусалимски клир био је чврсто уверен да су Јермени сами намерно подметнули ватру, која није угашена на време па је изгорео велики део базилике и урушила се купола над самим Гробом.[389] У пламену су тада изгорели велика оловна купола, сама Кувуклија над Гробом Христовим, сребрна кандила, дрвене конструкције и спољна капија храма, а султан Махмуд II је у другој половини марта 1809. званично одобрио православној заједници да сама обнови цркву уз строги надзор мубашира, муле, муфтије и мутеселима, наређујући да се нико са стране не сме мешати у овај рад.[390] Одмах након пожара у Цариграду и Јерусалиму разбуктали су се оштри сукоби између православних, римокатолика и Јермена око тога ко ће добити право да обнови храм и тиме стекне право пречег власништва. На самом терену у Јерусалиму овај спор се преплео са крвавим обрачуном између покрајинских власти и локалних јаничара. Почетна напетост избила је већ када је валија Дамаска посетио град ради истеривања непослушних јаничара из старог дела Јерусалима: чим су јаничари протерани, православно и јерменско свештенство искористило је тренутни вакуум власти да физички нападне римокатоличке монахе, због чега је валија морао хитно да упути нови војни одред од 700 људи како би спречио даље крвопролиће.[391]

Када је убрзо из Цариграда стигао царски мубашир који је требало да прочита султански ферман којим се обнова храма поверава православнима и нареди почетак радова, Јермени су се побунили тврдећи да процедура није валидна јер читању није присуствовао јерусалимски кадија. Због тога је дамашчански валија Генч Јусуф-паша послао свог силахдара као додатног мубашира, а како је ускоро у град стигао и сам кадија, грађевински радови су у првој половини и у лето 1809. коначно отпочели.[392] Иако је самим ферманом о обнови изричито било наређено да локалне власти од монаха не смеју узети нити једну пару, према жалби цариградског православног патријарха локални прваци и управни органи захтевали су од Јерусалимске патријаршије чак 500 кеса новца под различитим измишљеним таксама, па је Порта морала да понови забрану изнуђивања под претњом најстроже казне.[393] Уједно је током 1809. одржано и велико шеријатско суђење између јерменске григоријанске и православне цркве око Цркве Светог гроба: упркос јерменским тврдњама да полажу право као заступници (јамак) Абисинаца и других мањих заједница, суд је поново потврдио искључиво право православне цркве на обнову храма, али је заузео став да су и Јермени „Исусове вере“ и султанова раја те да морају имати део права у Светим местима. Јерменима је тада учињен уступак тиме што су се православни обавезали да не оспоравају места која Јермени фактички држе, као и да им дозволе да на Плочи помазања и у Кувуклији постављају кандила и да се моле у поворци иза православног патријарха, док је православнима свуда остављена предност у богослужењу.[394]

---

[387] „Исторія Іерусалимскихъ патріарховъ“, 103-105.
[388] „Исторія Іерусалимскихъ патріарховъ“, 105.
[389] Панченко, *Ближневосточное православие*, 337-338.
[390] BOA A.DVNS.KLS.d 9, 52-54.
[391] Abū Ǧābir, *Al-Wuǧūd al-masīḥī*, 14-15.
[392] „Попираемый Іерусалимъ“, 192.
[393] BOA A.DVNS.KLS.d 9, 59-60.
[394] BOA A.DVNS.KLS.d 9, 61-68

Међутим, како је Генч Јусуф-паша у исто време протерао јаничарску посаду са јерусалимске тврђаве, протерани јаничари су у децембру 1809. организовали велику оружану побуну, упали у град, заробили мутеселима и напали православне грађевинске раднике и мајсторе на Храму Светог гроба. Тек у јануару 1810. валијина војска се појавила пред градом и у крви угушила побуну јаничара, након чега су радови на обнови храма, праћени сталним међуцрквеним гложењима, настављени и приведени крају у септембру 1810.[395]

Дипломатска и финансијска победа православаца у обнови храма показала се, међутим, краткотрајном због промене геополитичких прилика у Европи и Цариграду током наредне две године. Иако је православна страна у марту 1811. успела да издејствује бујурулдију да се наводни заштитни указ (меншур) султана Селима I из 1517. званично упише у дефтере Царског дивана,[396] у јеку руско-османског рата и уочи Наполеоновог похода на Русију у Цариграду је 1812. погубљен главни заштитник јерусалимских православаца, велики драгоман Порте Димитрије Мурузи заједно са својим братом Панајотисом, под оптужбом да тајно заступа руске интересе.[397] Чим су радови на обнови Цркве Светог гроба завршени, римокатолици су упутили званични допис Високој порти тврдећи да су обновом грубо нарушена њихова стара права. У мају 1811. добили су повољан ферман помоћу којег су силом упали у обновљени Кувуклион, поскидали и уклонили бројне православне реликвије и иконе, а у просторију на галерији поставили своје оргуље.[398] Те године је и богатим Јерменима, у замену за новчану надокнаду за изведене грађевинске радове, враћен и проширен део у храму, при чему су добили половину Гетсиманског храма као и један од кључева Витлејемске пећине.[399] Тиме су Јермени након 1810. стекли признат удео у власништву у Гетсиманији и кључ од једних врата базилике у Витлејему.[400] Коначним султанским ферманима из 1812-1813. Јерменима је дата правна заштита од избацивања, гаранција унутрашњих поседа и право богослужења у местима која су фактички држали, као и у Цркви Светог гроба и у Витлејему (у овом другом два пута годишње, уз претходни писмени захтев), док је православној заједници признато старешинство над Светим гробом са искључивим правом поправке и првенством у служби.[401] Око годину дана касније султан је ипак морао да интервенише на захтев православних, будући да је јерменска страна почела двосмислено да тумачи одредбе о поседовању и држању, те је потплаћивањем локалних судија почела да омета православну заједницу.[402]

Окончање Наполеонових ратова у Европи 1814-1815. омогућило је и Русији и римокатоличком западу да се са обновљеном енергијом врате питању Палестине. Паралелно са рестаурацијом бурбонске монархије у Француској текао је процес институционалне обнове римокатоличке пропаганде: папа је 1814. обновио језуитски ред, док је 1817. у пуном капацитету реорганизована и Конгрегација за пропаганду вере.[403] На другој страни, и Русија је добила прилику да се посвети верској политици на Истоку. Одговарајући на очајничке молбе јерусалимског патријарха Поликарпа, цар Александар I наложио је 1814. новом руском посланику у Цариграду, барону Григорију Строганову, да се одлучно заузме за права православних пред Високом портом, премда Петроград ван тих дипломатских интервенција још увек није предузимао радикалније политичке кораке.[404]

---

[395]Панченко, *Ближневосточное православие*, 337-338.
[396]BOA A.DVNS.KLS.d 9, 60-61.
[397]Панченко, *Ближневосточное православие*, 338.
[398]„Попираемый Іерусалимъ“, 154-155.
[399]Панченко, *Ближневосточное православие*, 338.
[400]„Попираемый Іерусалимъ“, 228.
[401]BOA A.DVNS.KLS.d 9, 69-73.
[402]BOA A.DVNS.KLS.d 9, 80-82.
[403]Stransky, „La concurrence“, 209.
[404]D. Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1914. Church and Politics in the Near East*, Oxford 1969, 12-13.

Најважнија помоћ коју је Русија у том тренутку пружила Јерусалимској патријаршији била је финансијска, како би се покрили огромни дугови настали градњом куполе (1809-1810). Имајући у виду да православној заједници у Јерусалиму још од 1780. није редовно исплаћивана стара царска помоћ од 5.000 рубаља годишње, из Москве је 1816. хитно упућено 25.000 рубаља.[405] Уједно су поново активирани и проширени трајни извори прихода за Светогробовско братство унутар самог Руског царства: 1814. основан је манастир у Таганрогу као метох јерусалимске цркве, у тренутку када су се поново распламсавали спорови православне и јерменске цркве око Витлејема и Гетсиманског врта.[406] Као и у ранијим вековима, руски Свети синод је 1815. званично дозволио монасима Јерусалимске патријаршије да путују кроз Русију и сакупљају милостињу за своју задужену цркву.[407] Одзив верника био је огроман, па је износ прикупљене милостиње у Русији већ до септембра 1818. нарастао на око 76.000 рубаља.[408] Поред тога, Јерусалимска патријаршија је у Москви добила као своје стално подворје цркву Васкрсења Словесног, што је 1823. потврдио и Свети синод,[409] а патријаршији су одлуком генерала А. П. Јермолова из 1819. препуштени и пространи манастирски поседи и непокретности у новоприпојеној Грузији и Имеретији.[410]

Оснажена руском дипломатском подршком у Цариграду, православна страна кренула је у контраофанзиву против фрањеваца. У периоду између 1812. и 1820. православна црква је успевала да поврати права у Јерусалиму и Витлејему и да се поново изједначи са латинском, у чему је велику улогу вероватно имало држање сидонског валије Сулејман-паше чији су односи са Латинима захладнели од 1817.[411] Исте године фрањевци су у храму надоградили оргуље и почели да шире термине када врше богослужења, па се православна заједница морала поново жалити Порти.[412] Исте 1817. сукоб се раширио и на римокатоличке покушаје обнове свог присуства у погледу симболичког поседовања простора, као што су чишћење, постављање завеса и слично.[413] Колико се атмосфера у самом Јерусалиму заоштрила показао је догађај с почетка маја 1817, када је усред православне вечерње службе у Храму Светог гроба дошло до крвавог физичког обрачуна између римокатоличких и православних монаха.[414] Након дипломатског притиска посланика Строганова, султан Махмуд II издао је у новембру 1817. хатишериф којим је православцима враћено право да поново служе литургију у Кувуклиону.[415]

Наредне, 1818, Висока порта је оштро реаговала и против ширења католичанства међу локалним палестинским хришћанима у суседној Бејт Џали: султанским ферманом становницима овог села који су прешли у унију наређено је да се одмах врате у стару православну веру под претњом конфискације целокупне непокретне имовине, забрањен им је сваки даљи одлазак у латинску цркву, а фрањевачким монасима најстроже је забрањено мисионарење и просветни рад међу рајом.[416] Ипак, током 1819. и 1820. сукоб се пренео и на

[405] „Всеподданнейший доклад Св. Синода императору Александру I“, 7 марта 1816 г., *Россия в Святой Земле. Документы и материалы* I, под ред. Н. Н. Лисовой, Москва 2015, 75.
[406] „Всеподданнейший рапорт Св. Синода императору Александру I“, 28 сентября 1814 г., *Россия в Святой Земле*, 79.
[407] „Постановление Св. Синода о выдаче сборной книги прибывшему из Иерусалима архимандриту Арсению“, 11 октября 1815 г., *Россия в Святой Земле*, 84.
[408] „Донесение митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского Михаила (Десницкого) Св. Синоду“, 4 сентября 1818 г., *Россия в Святой Земле*, 87.
[409] „Определение Св. Синода“, 23 мая 1823 г., *Россия в Святой Земле*, 93-94.
[410] „Рапорт генерала от инфантерии А. П. Ермолова императору Александру I“, 6 мая 1819 г., *Россия в Святой Земле*, 101.
[411] Панченко, *Ближневосточное православие*, 339.
[412] BOA A.DVNS.KLS.d 9, 83-85.
[413] BOA A.DVNS.KLS.d 9, 85-87.
[414] „Попираемый Іерусалимъ“, 160.
[415] „Попираемый Іерусалимъ“, 159.
[416] Al-Quḍāh, *Naṣārā al-Quds*, 363; „Попираемый Іерусалимъ“, 160.

Витлејем и околину: тако је 1819. Порта морала да реагује на чињеницу да су у селу Бејт Сахур фрањевци покушали да заузму цркву, док су наредне године фрањевци почели да чисте Витлејемску цркву и оспоравају право православне цркве да поседује кључеве.[417] Исте 1820. поведен је и спор око обнове одређених мањих оштећења у Цркви Светог гроба, при чему се римокатоличка страна обратила локалном шеријатском суду, а православна директно Порти.[418] Коначно, током 1819. и 1820. патријарху Поликарпу су из Цариграда стигли нови укази којима су у правима на Светим местима поново у свему изједначене православна и римокатоличка страна, што је и спроведено у дело након одговарајуће судске и управне процедуре код дамашчанског валије и пред шеријатским судом у Јерусалиму.[419]

Ова крхка равнотежа убрзо ће, међутим, бити поново стављена на пробу током Грчког устанка и египатске окупације Палестине. Иако је избијање Грчке револуције 1821. пореметило општи политички статус православне цркве у царству, Висока порта у самом Јерусалиму ипак није дозволила Јерменима да измене одлуке из 1813: када су јерменски монаси почели кришом да постављају нова кандила, јерусалимски православни патријарх се жалио Цариграду и Порта је крајем марта пресудила у његову корист.[420] Султан је морао да реагује и 1821/22. када су Јермени покушали да прошире свој боравак на више од два пута седмично у Цркви Пресвете Богородице у Гетсиманији и да постављају додатна кандила у односу на предвиђени број.[421] Слично томе, када је током 1822. избио сукоб и око Велике цркве из које се силазило у Пећину Рођења Исусовог у Витлејему, султан је интервенисао на самом почетку 1823.[422] Коначно, 1834. Палестину је погодио разарајући земљотрес у којем је напукао свод обновљене Цркве Светог гроба, док се саборни храм у Лаври Светог Саве Освећеног расцепио заједно са више других цркава у околини.[423] Користећи финансијску исцрпљеност православаца и нове политичке околности под египатском управом, јерменска црква је 1836. успела да у Цариграду издејствује хатишериф којим су значајно проширена њена права у Цркви Светог гроба, због чега је нови руски посланик на Порти Аполинариј Бутењев морао хитно да интервенише.[424]

3.4.2 Алепска криза 1818.

Док се у Јерусалиму водила борба за физички простор Светих места, при чему су све три тамошње заједнице (римокатоличка, православна и јерменска грегоријанска) и даље биле изложене заједничким изнудама локалних власти, у великим сиријским градовима Алепу и Дамаску сазревао је најтежи унутрашњи обрачун православне јерархије и гркокатолика.

Погодну прилику за удар у Алепу отворила је вишегодишња институционална обезглављеност тамошње гркокатоличке епархије. Још од 1814. алепски гркокатолички архиепископ Максим Мазлум боравио је у Европи, настојећи првобитно да од Свете столице добије потврду свог избора. Како се то одужило, током 1816. за новог епископа изабран је Василије Арктунџи, али је он из предострожности остао на Либанској гори. Вероватно користећи ситуацију у којој је бројна и богата гркокатоличка паства у Алепу остала без резидентног епископа, православни митрополит Герасим отпутовао је лично у Цариград ради добијања новог султанског фермана против гркокатолика.[425] На Високој порти је у том тренутку

[417] BOA A.DVNS.KLS.d 9, 87-90.
[418] BOA A.DVNS.KLS.d 9, 90-92.
[419] „Попираемый Іерусалимъ“, 161-164.
[420] BOA A.DVNS.KLS.d 9, 92-94.
[421] BOA A.DVNS.KLS.d 9, 98-99.
[422] BOA A.DVNS.KLS.d 9, 99-101.
[423] „Грамота патриарха иерусалимского Афанасия на имя архиепископа Фаворского Иерофея“, 21 августа 1834 г., *Россия в Святой Земле*, 113-114.
[424] „Письмо архиепископа Фаворского Иерофея к А. Н. Муравьеву“, 28 октября 1836 г., *Россия в Святой Земле*, 122.
[425] *Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 37.

већ постојало расположење за сузбијање католичке пропаганде, па је издат одговарајући ферман.[426] У јануару 1818. алепском валији Мехмед Хуршид-паши стигао је ферман султана Махмуда II, који је формално представљао одговор на молбу алепског православног митрополита, у којој се овај жалио на римокатоличке мисионаре и свештенике да без дозволе уче децу и лече болесне по кућама. У самој султанској наредби изричито је наведено да су се исте ствари дешавале у Јафи и Акри, али да је тамо јерусалимски патријарх одмах реаговао и сузбио ту праксу. Сам митрополит Герасим вратио се у Алепо у марту 1818. носећи свој потврђени берат и нови ферман за валију Хуршид-пашу, коме је у међувремену из престонице стигла још једна додатна наредба о истом питању.[427]

Према савременом писму сачуваном у архиву манастира Баламанд, митрополит Герасим је по доласку у марту 1818. сазвао гркокатоличке свештенике и уручио им препис султанског фермана. Наредбом је било прописано да се одмах обустави вршење богослужења по приватним кућама, да се латински мисионари уздрже од уласка у домове православаца, те да се сви домаћи свештеници који следе латинске обреде прогнају из града, при чему им се опрост није могао дати осим на личну молбу цариградског патријарха. У договору са гркокатоличким свештенством остављен им је рок од десет дана да уреде своје послове, након чега су они заиста и напустили град.[428]

Криза је, међутим, ескалирала када је митрополит покушао да наметне своју духовну власт самим верницима. Почетком априла Герасим је окупио око 2.000 људи и саопштио им буjурулдију алепског валије којом им се забрањује да се моле у римокатоличким црквама, што су окупљени мирно прихватили. Међутим, када је седам дана касније митрополит јавно прочитао нову валијину буjурулдију – којом је гркокатолицима наређено да морају долазити на богослужења у његову православну цркву и признати га за пастира – маса је то гневно одбила и упутила се право пред валијин сарај. Када је Хуршид-паша са доксата разговарао са тројицом мелкитских представника који су говорили турски језик, констатовао је да су и једни и други за државу једноставно „Рум“, те да ни у Цариграду ни у читавој Анадолији нигде не постоје две засебне групе Рума; пошто су и сами делегати потврдили да правно припадају тој заједници, валија им је одсечно поручио да се султански ферман издат заједници Рума мора беспоговорно поштовати, те да они морају или прихватити његове одредбе, или постати Јевреји или муслимани.[429]

Католичка писма настала непосредно након овог догађаја бележе сличну слику тог преломног дана, 16. априла 1818.[430] Готово сви савремени извори преносе заједнички детаљ да су представници католика пред пашом тврдили како се народ Рума поделио на два дела, на шта је зачуђени валија одговорио да у Малој Азији за такву поделу нико никада није чуо, поновивши да се, уколико нису прешли у ислам или јудаизам, морају покоравати православном патријарху. Огорчена гомила се тада од сарајa упутила ка митрополитовој кући, где се Герасим у страху сакрио.[431] Мелкити су га ипак пронашли и, уз бројна понижења, гологлавог и босог силом извели пред шеријатски суд. Видевши такво насиље над архијерејем са султанским бератом, кадија је одмах наредио да митрополита пусте и детаљно га испитао о садржају фермана, а затим о свему известио валију. Хуршид-паша је побеснео због побуне и наредио војсци да похапси све изгреднике – наводно првобитно издавши наредбу да се сви побију. Војници су кренули у акцију и похапсили хришћане из свих заједница на које су наишли,

[426]H. Kuroki, „The Orthodox-Catholic Clash in Aleppo in 1818“, *Orient* 29 (1993): 4.
[427]BOA A.DVN.MHM.d 237, 235; BOA C.ADL 70/4180.
[428]Цитирано у: *Ahamm ḥawādiṯ Ḥalab fī n-niṣf al-awwal min al-qarn at-tāsiʿ ʿašar: Naqlan ʿan muḏakkira maḫṭūṭa li-l-muṭrān Būlus Arūtīn usquf Ḥalab al-Mārūnī (1788-1850),* ed. B. Qarʾalī, Miṣr al-Ǧadīda n. d., 16-19.
[429]*Ahamm ḥawādiṯ Ḥalab*, 21-22.
[430]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya: Aḫbār al-Mawārina I*, 124.
[431]*Ahamm ḥawādiṯ Ḥalab*, 23–26.

напунивши градске тамнице; током тог војног удара једанаестorица мелкита су изгубила животе. Сутрадан су ухапшени пуштени из затвора, а тела убијених су изнета, након чега је митрополит Герасим поново окупио мелкитске прваке и саветовао им да убудуће служе заједно са њим - што је један део у страху прихватио, док је други део напустио Алепо и избегао на Либанску гору.[432] У католичким изворима остала су поименично забележена имена свих једанаест убијених становника, који су одмах проглашени мученицима вере,[433] док је и сам валија Хуршид-паша упутио званични извештај Високој порти са готово идентичним описом читавог догађаја.[434]

Репресија у Алепу настављена је и у недељама након априлског крвопролића. Када је један римокатолички свештеник, противно валијиним наредбама, тајно посетио једну хришћанску кућу у граду, спазио га је војник Арнаут и натерао га да покаже тачну кућу у коју је улазио. У тој кући су се, стицајем околности, у том тренутку затекли чувар православног митрополита и један локални гркокатолик. Римокатолички свештеник је то протумачио као заседу људи православног митрополита, па је одмах отишао до фрањевачке цркве у Шејбанији, демонстративно је закључао и предао кључеве француском конзулу уз тврдњу да су га поменута лица физички напала. Иако се француски конзул званично жалио валији, Хуршид-паша је на интервенцију митрополита Герасима помиловао митрополитовог јасакџију, док је Арнаут затворен на свега неколико дана. Валија је том приликом издао још оштрију наредбу којом је забранио латинским свештеницима сваки улазак у домове локалних верника, под претњом да ће свака кућа у којој буду затечени бити до темеља срушена.[435] Уплашена прогонима, једна група угледних гркокатолика се током ових обрачуна посакривала у пећинама ван града; тек у замену за огромну суму од 400 кеса, Хуршид-паша им је издао бујурулдију која је формално потврдила важење султанског фермана, али је њима лично гарантовала потпуни опрост и безбедност.[436] Управо та финансијска нагодба вероватно је означила тренутак када је однос локалне власти према прогоњеним алепским мелкитима почео постепено да се мења.[437]

Истовремено је у мају 1818. у Алепу избио и паралелни имовински спор између маронита и григоријанских Јермена, подстакнут новим ферманом који је из Цариграда стигао на молбу јерменске заједнице. Средином маја султан је упутио ферман валији у којем се наводило да је маронитска црква у Алепу заправо старо власништво Јермена које су маронити узимали у закуп за један кантар маслиновог уља годишње, те да маронити већ низ година нису платили ту закупнину, због чега је валији наложено да одмах наплати заостале дугове у корист григоријанске заједнице. Хуршид-паша је позвао пред себе јерменског епископа Симона и маронитског епископа Германа Хаву, који је одмах затражио да се спор изнесе пред шеријатски суд. На суду се испоставило да Јермени немају одговарајуће власничке исправе, па се маронитски епископ позвао на неометано поседовање објекта од давнина, што је пред кадијом потврдило неколико муслиманских сведока. Охрабрени тим успехом, маронити су од валије затражили да се пред цариградским судом покрене поступак за повраћај просторије – доксата изнад врата маронитске цркве – коју су до тада држали Јермени; и тај поступак завршио се потпуном маронитском победом, за шта свакако није била без значаја ни чињеница да је рођени брат епископа Германа Хаве, Илијас Хава, у том тренутку био лични ћехаја самог валије Хуршид-паше.[438] Тај спор из маја 1818. водио се заправо око просторије на врху између маронитске Цркве Светог Илије и суседне јерменске Цркве Св. Марије, за коју су маронити

[432] *Ahamm ḥawādiṯ Ḥalab*, 23–26; Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya: Aḫbār al-Mawārina I*, 124.
[433] Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya: Aḫbār al-Mawārina I*, 124.
[434] BOA, HAT, 36231.
[435] Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya: Aḫbār al-Mawārina I*, 124; *Ahamm ḥawādiṯ Ḥalab*, 29-30.
[436] *Ahamm ḥawādiṯ Ḥalab*, 30.
[437] Kuroki, „The Orthodox-Catholic Clash“, 7.
[438] *Ahamm ḥawādiṯ Ḥalab*, 76–77.

тврдили да је одувек била њихова, док су Јермени уз подршку фермана доказивали да је издата у закуп за један кантар маслиновог уља годишње, али је вешто извођење муслиманских сведока пред кадијом донело превагу маронитима.[439]

У међувремену, вест о покољу једанаесторице мелкита у Алепу покренула је широку дипломатску акцију у Европи. Некадашњи алепски архиепископ Максим Мазлум упутио је из Аустрије писмо Фатхалаху Гадбану, обавештавајући га да је детаљне извештаје о прогону послао аустријском и француском конзулу, британској канцеларији и самом француском краљу, док су истовремено двојица изасланика упућена директно на Високу порту у Цариград.[440] Према писању самог Мазлума, аустријска дипломатија је тада званично интервенисала на Порти и затражила компензацију за страдале католике.[441] На самом терену у Алепу, међутим, последице прогона из 1818. осећале су се годинама. Након априлских догађаја већина гркокатоличких становника уопште није желела да учествује у јавном богослужењу: само су понеки из страха одлазили у православне цркве, док су други кришом одлазили у латинске, сирске католичке и маронитске храмове; како је строгост власти у наредним месецима постепено попуштала, управо су маронитски свештеници преузели вршење верских обреда за алепске гркокатолике – извесно уз сагласност њиховог патријарха – и такво ванредно стање задржало се све до 1825.[442] Попуштању притиска локалних власти вероватно је допринео и сукоб који је крајем те године избио између цариградског патријарха Григорија V и самог алепског митрополита Герасима. Када је Григорије V у децембру 1818. по трећи пут сео на цариградски патријаршијски престо, митрополит Герасим је морао да напусти Алепо и оде у област Акара на северном Либану, одакле је убрзо по патријаршијском налогу ухапшен и протеран у заточеништво на Принчевска острва.[443] Око 1820. алепском валији је стигла и нова бујурулдија којом је обавештен да православни патријарх нема право да се меша у верски рад осталих хришћанских заједница, што је омогућило делу католичког свештенства да се врати у град у тријумфалној поворци.[444] Ипак, читав период између 1819. и 1825. остао је у алепским хроникама забележен као доба дубоких тензија између хришћанских група и прогонства гркокатоличких свештеника, чему је додатно допринела и катастрофална серија земљотреса у августу 1822, у којој је у Алепу и околини погинуло, према савременим проценама, између 15.000 и 30.000 људи.[445] Током свих тих кризних година маронитски свештеници су у великом броју наставили да обављају свете тајне за мелките и друге источне католике у граду.[446]

Талас православне офанзиве покренут ферманима из 1818. брзо се из Алепа пренео на југ, у Сидон и Дамаск. Антиохијски православни патријарх Серафим, који је по добијању берата 1813. столовао у Дамаску, добио је подршку када је митрополит Герасим по одласку из Алепа дошао у Дамаск и показао султански ферман против мелкита, док је сличан ферман издејствовао и православни епископ Захарија из Акара. Након алепских догађаја из 1818, митрополит Захарија је најпре послат у Сидон, где је одмах избио сукоб око коришћења тамошње градске цркве. Међутим, када је спор изашао пред акранског валију Сулејман-пашу, валија је отворено фаворизовао католичку страну имајући у виду економски значај и бројност њихових заједница у Акри, Сидону, Тиру и Бејруту.[447]

---

[439] A. K. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, Cambridge 1965, 264.
[440] Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina I*, 125.
[441] Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina I*, 126.
[442] *Ahamm ḥawādiṯ Ḥalab*, 31-32.
[443] Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina I*, 126.
[444] *Tawtal, Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina I*, 129.
[445] Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina I*, 129; S. Knost, „The Impact of the 1822 Earthquake on the Administration of Aleppo“, *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule. Essays in Honour of Abdul-Karim Rafeq*, eds. P. Sluglett, S. Weber, Leiden-Boston 2010, 294.
[446] Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina I*, 130.
[447] *Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 39.

Не одустајући, епископ Захарија се током месеца рамазана упутио у валијин сарај у самом Дамаску и показао поменути султански ферман против католика; валијине снаге су већ наредног јутра почеле да хапсе гркокатоличке свештенике по граду, али су их – уместо да их предају православној патријаршији како је ферман налагао – одвели директно у државни затвор у сарају.[448] Католичка страна у Дамаску одмах је изабрала депутацију за преговоре у сарају, док су истовремено поједини прваци са новцем отишли код градског муфтије како би обезбедили његову правну подршку у спору. Сутрадан је у сарају отпочео званични поступак на којем је прочитан ферман упућен валијама и кадијама Дамаска и Сидона, којим се наређивало враћање свих цркава православној заједници, строга забрана ступања у унију и богослужења по приватним кућама, као и предаја католичких свештеника православном патријарху; ипак, након оштре расправе и седмодневног већања, локалне власти у Дамаску донеле су одлуку у корист богате католичке стране.[449]

Преокрет на штету дамашчанских гркокатолика десио се свега неколико дана касније захваљујући једном уличном инциденту: патријарх Серафим је наводно пао са коња док је пролазио кроз Грчки базар, након чега је оптужио локалне католике да су га физички напали и оборили. Дамашчански валија је тада оштро реаговао и похапсио читав низ угледних дамашчанских католика; већина је пуштена сутрадан након што им је у два наврата изнуђена велика свота новца, али су шесторица најугледнијих грађана осуђена на батинање по табанима, док су католички свештеници прогнани ка Родосу.[450] Око пола године након ових првих потреса у Дамаску, православни свештеници су преузели цркве у граду, а четворица гркокатоличких свештеника су под стражом спроведена преко Хомса и Триполија у заточеништво на острво Арвад, док је свим осталим католичким свештеницима забрањено вршење службе, па је највећи део њих отишао на планину Либан и у Сидон.[451] Такво стање принуде у Дамаску потрајало је све до смрти патријарха Серафима 1823, а током тих година прогона дамашчански гркокатолици одржавали су тајна богослужења тако што је један монах из манастира Дејр ел Мухалис кришом долазио у град и служио мисе по кућама прерушен у обичног мазгара.[452]

3.4.3 Грчка револуција и идентитетски раскид

Избијање Грчке револуције у пролеће 1821. изазвало је дубок политички и друштвени земљотрес широм Османског царства, чији су се таласи осетили и у провинцијама Леванта. Вести о погубљењу васељенског патријарха Григорија V у Цариграду и потоњим покољима хришћана у престоници и на Кипру – где је убијен архиепископ Кипријан – брзо су пристизале до блискоисточних хришћана, изазивајући општи страх од одмазде.[453] Само погубљење цариградског патријарха изазвало је оштру дипломатску реакцију амбасадора Великих сила у Цариграду. Када је француски амбасадор изразио званичну забринутост, Висока порта је одговорила да није реч о верском прогону већ о казни високом свештенству због директног учешћа у устанку, уз загонетну примедбу да би јерусалимски патријарх (који је боравио у престоници) био први погубљен да је у питању прости верски сукоб.[454]

У саме сиријске ејалете из Цариграда су убрзо стигли фермани који су налагали ванредне мере безбедности, разоружавање хришћана и сурово кажњавање сваке сумње на издају, али је њихово спровођење пресудно зависило од процене локалних валија. Када је стигла султанова наредба да локално муслиманско становништво организује попуњавање

[448]Charon, „L'Église“, *Échos* 40, 199-200.
[449]Charon, „L'Église“, *Échos* 40, 202.
[450]Charon, „L'Église“, *Échos* 40, 204-205.
[451]*Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 41.
[452]Charon, „L'Église“, *Échos* 40, 205-206.
[453]Spyridon, „Annals of Palestine“, 67-71.
[454]H. Çolak, „Ottoman Central Administration“, 558-559.

градских гарнизона и да се издајници казне на лицу места без претходног обавештавања Високе порте, један савремени извештај бележи да су поједини муслимани почели да говоре хришћанима како је султан заправо наредио смрт свих православаца, с циљем изазивања панике.[455] Током 1821. у Дамаск је наводно стигла и наредба да се погуби сам православни антиохијски патријарх Серафим, али је у његово име успешно интервенисао дамашчански валија Дервиш-паша, премда је убрзо потом спроведена наредба о општем разоружавању свих хришћана.[456] Предосећајући катастрофалне последице које би изазвало неконтролисано насиље у граду, Дервиш-паша је издао изричиту наредбу да се нико од локалних хришћана не сме убијати нити малтретирати, будући да су они остали потпуно одани султану.[457] Слично прагматично понео се и валија у Алепу: иако му је по избијању револуције стигао ферман који му је давао овлашћење да одмах погуби свакога ко је сумњив за издају, да му конфискује имовину и пороби породицу, британски конзул Џон Баркер бележи да је валија – насупрот општим очекивањима да ће таква мера довести до крвавих последица – једноставно искористио прилику да наплати велику новчану глобу од свих хришћана у граду, не ограничавајући се притом само на православне.[458]

Подозрење османских власти према православцима није било сасвим неосновано. Већ септембра 1822. стигле су вести да грчке лађе слободно крстаре дуж сиријске обале и чак налазе заштиту у Акри, чији се гарнизон расипао усред дезертерства. Порта је била нашла за сходно да чак 1826. забрани православним поданицима из Триполија и Латакије да уопште ступају у страну службу, посебно као драгомани, на основу сумње у њихово држање.[459]

Најтежи удар претрпеле су православне установе у самој Палестини, које су се нашле под двоструким притиском војне сумњичавости и потпуног прекида прилива ходочасника. Одмах по избијању устанка османске власти су у Јафи увеле строге мере претресања преосталих поклоника у потрази за оружјем, а иста процедура спроведена је у свим манастирима, црквама и кућама истакнутих хришћана. Султан Махмуд II послао је наредбу муслиманима да се свеопште наоружају, док је руски вицеконзул, који је тек 1820. био ступио на дужност у Јерусалиму и Јафи, морао хитно да напусти земљу. Оружје је одузето чак и усамљеним манастирима на самој ивици Јудејске пустиње – којима је оно служило искључиво за голу одбрану од пљачкашких упада бедуина – попут Лавре Светог Саве Освећеног, Манастира Светог Илије и Манастира Часног крста, док се од градских хришћана поново строго захтевало да носе искључиво црну одећу. То не значи, ипак, да је у таквој атмосфери дошло до колапса правног поретак, па је јерусалимски кадија одбио да уважи лажно сведочење против једног хришћанина кога је уцењивао туфекџибаша.[460]

Војна репресија се убрзо претворила у директно запоседање црквених објеката: османска војска заузела је православни манастир у Јафи након што је одатле избацила руског вицеконзула Мостраса, док су локалне власти донеле одлуку да се војни гарнизони поставе у близини других манастира, при чему је један одред војника смештен у саму базилику Рођења Христовог у Витлејему.[461] Међу фантастичним оптужбама које су се у тим данима ширили по Палестини била је и гласина да су православни монаси у Јерусалиму у својим подземним одајама наводно сакрили чак 5.000 наоружаних руских војника.[462] Истовремено је чињеница да су светогробовски монаси раније примали стране донације у очима војника схватана као доказ

[455]Spyridon, „Annals of Palestine“, 69.
[456]*Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 43.
[457]Spyridon, „Annals of Palestine“, 70.
[458]*Syria and Egypt II*, 19-20.
[459]BOA HAT 387/20678; BOA HAT 949/40823.
[460]Spyridon, „Annals of Palestine“, 69.
[461]„Попираемый Іерусалимъ“, 337.
[462]„Попираемый Іерусалимъ“, 333.

о постојању огромног скривеног блага, па су подстрекачи међу османским заповедницима јавно говорили како би само једно скупоцено кандило донето из Русије у Јерусалим било довољно да све њих обогати.[463]

Положај палестинских манастира додатно се погоршао када се антигрчка репресија преплела са локалним сељачким и градским побунама против фискалног терора дамашчанских валија. Османски војници боравили су у витлејемском манастиру све до 1824, када је у околини Јерусалима избио локални устанак у којем су побуњеници поразили и протерали гарнизон. Међутим, када се војска почетком наредне године успешно вратила, манастир је претрпео значајна оштећења, а православни игуман је кажњен са 400 удараца бичем.[464] До овог ширег устанка у Палестини дошло је након што је 1824. смењен Дервиш-паша, а нови дамашчански валија Мустафа-паша у потрази за новцем расписао далеко теже пореске намете. Током 1825. Мустафа-паша је кренуо у казнени поход на Витлејем пошто од тог места две године није добио порез; дошавши до Јерусалима, затекао је и град и саму Цркву Светог гроба готово потпуно празне, али је одмах почео да одузима робу свима који су купили било шта од витлејемских рукотворина, пре свега ходочасничких реликвија.[465]

Становништво у околини Јерусалима и Витлејема побегло је пред пашином војском у планинске збегове, док су се наоружани побуњеници утаборили у три манастира у Витлејему – православном, римокатоличком и јерменском – одакле су безуспешно покушали да пруже отпор. Мустафа-паша је потом наредио пљачку околних села, као и Манастира Св. Илије и Манастира Часног крста, након што је неко од домаћег становништва војсци одао локацију тамошњег манастирског збега. Међутим, валијини немилосрдни покушаји да на силу извуче што веће суме новца отишли су толико далеко да се устанак поново распламсао, при чему су се побуњеницима сада масовно придружили и локални муслимани.[466] Пошто је валијина војска доживела потпуни колапс на вест да су устаници заузели саму јерусалимску тврђаву, у Јерусалиму је успостављена привремена самоуправа састављена од најугледнијих грађана, која је локалне хришћане ослободила већине дотадашњих ванредних пореза; такво стање трајало је све док султанова војска није интервенисала и након опсаде поново војно заузела непокорни град 1826.[467]

Исте године сумњу османских власти у лојалност приморских православаца додатно је подгрејала директна поморска диверзија грчких устаника на сиријској обали. Група од једанаест грчких бродова под командом Хаџи Василија Брајовића стигла је у марту 1826. пред Бејрут. Морнари су бомбардовали неколико кућа у граду и на јуриш заузели део бејрутских зидина, али су убрзо били приморани на повлачење. Повукавши се према хришћанским кућама и вртовима ван градских бедема, устаници су одатле покушали да подстакну локалне хришћане, па можда и либанске друзе, на заједничку побуну против султана, да би након неколико дана неуспеха дигли сидра и отпловили. У међувремену је акрански валија Абдулах-паша хитно послао своје нерегуларне трупе да одбране Бејрут, али су се ти војници по доласку и сами дали у пљачку. Поверење власти у лојалност православних хришћана након ове грчке експедиције остало је трајно пољуљано: уз свакодневне претње које је трпело локално становништво, Абдулах-паша је прибегао хапшењу и изнуђивању откупа од православних митрополита Акре и Бејрута, све док обојица нису побегла под заштиту емира Башира II на Либанску гору, док је нешто касније утамничен и игуман манастира у Рамли, након чега су се многе истакнуте хришћанске породице у Гази одлучиле на исељење у Египат.[468] Притисци и

[463] „Попираемый Іерусалимъ“, 334.
[464] „Попираемый Іерусалимъ“, 343-344.
[465] Rabbath, *Documents inédits*, 120-121.
[466] Spyridon, „Annals of Palestine“, 74-75.
[467] Spyridon, „Annals of Palestine“, 80.
[468] Spyridon, „Annals of Palestine“, 72-73; Prousis, *British Consular Reports*, 216.

насиље над палестинским православцима наставили су се и у наредним годинама: према сведочењу једног каснијег локалног извора, Абдулах-паша је 1828. дошао у Назарет и од локалних муслимана захтевао да покољу тамошње православне хришћане; када му је један глас из окупљене муслиманске масе наводно одговорио питањем „да ли човек коље своју краву музару“, валија је променио наредбу и наложио да се православци само темељно опљачкају, што је догађај који је у локалној традицији остао запамћен као „Васкршња пљачка“.[469]

Вишегодишњи прекид поморског саобраћаја током Грчке револуције и потоњи руско-османски рат (1828-1829) довели су православну Јерусалимску патријаршију до финансијског и институционалног краха. Користећи чињеницу да су православци због рата са Русијом 1829. поново пали у немилост на Порти, богати Јермени су успели да издејствују дозволу да служе литургију на самом Живоносном Гробу, што никада раније није био случај.[470] Истовремено је потпуни изостанак православних ходочасника из Егеја, са Балкана и из Русије – који су чинили главни извор прихода Светогробовског братства – довео до астрономског задуживања Манастира Светог гроба код локалних зеленаша, због чега је по окончању рата 1830. таворски митрополит Јеротеј био приморан да се лично упути у Москву и Петроград у потрази за преко потребним новцем.[471] Како руска милостиња није била довољна да покрије све нагомилане дугове, јерусалимски патријарх Атанасије V је током 1832, уз подршку цариградског патријарха, упутио очајничку молбу Високој порти да се тешки дугови цркве реше тако што ће се од свих православних поданика у читавом Османском царству прикупити ванредни једнократни намет за Јерусалим, на шта је султан Махмуд II и пристао.[472]

Док је Грчка револуција православну цркву гурнула у прогон и банкрот, за гркокатолике она је, парадоксално, представљала историјску шансу за коначно правно и идентитетско одвајање од православне патријаршије. Свега три недеље након избијања устанка у Морејu, делегација алепских католика појавила се пред шеријатским судом у Алепу: истичући пред кадијом како они по пореклу и обреду јесу „Рум“, али да нипошто нису „Јунан“ (побуњени етнички Грци), настојали су да пруже властима јасан доказ да су, за разлику од својих православних сугрђана који су под влашћу побуњеног Фанара, остали беспрекорно верни султану. Управо у том преломном тренутку дошло је и до трајне промене формалног имена заједнице. Док су током читавог XVIII века католици у званичној кореспонденцији инсистирали на називу „Рум“ како би нагласили свој историјски континуитет и право на старе цркве, тај назив је 1821. преко ноћи постао политички опасан и непожељан; уместо њега скован је неологизам „мелкитски католици“ (*Melkīd Kātōlīk*), који је ова заједница наставила да користи кроз читав XIX век. У тој политици узајамног разграничавања, сами православци су престали да за себе користе стари назив „мелкити“ и остали су једноставно „Рум“, док је алепски валија убрзо издао хукум којом је признао засебност католичке заједнице у Алепу, за шта је брзо стигла и потврда од самог султана.[473]

Кључну подршку том процесу еманципације пружила је локална муслиманска елита Алепа, која је у богатим мелкитским трговцима видела стуб градске привреде. Године 1823. виђени муслимани Алепа поднели су Високој порти заједничку петицију у корист својих мелкитских сугрђана. Према њиховој тврдњи, чак 1.500 хришћанских кућа у граду следило је обреде сродне маронитима и јаковитима – односно припадало католицима – док је

[469]Manṣūr, *Taʾrīḫ an-Nāṣira*, 65-66

[470]„Грамота патриарха иерусалимского Афанасия на имя Филарета, митрополита Московского“, 5 октября 1836 г., *Россия в Святой Земле*, 154-155.

[471]S. Karam, C.-M. Walbiner, „Ḏail ʿalā maḫṭūṭ al-Ḥaqāʾiq al-wāfiya fī taʾrīḫ baṭārika al-kanīsa al-Anṭākiyya li-Ḫalīl Burayk ḥattā sanat 1891 bi-qalam Anṭūn Ṣayfī“, *Chronos. Revue d'Histoire de l'Université de Balamand* 20 (2009): 179-180. Таворски митрополит Јеротеј је 1850. постао антиохијски патријарх и на том месту остао до смрти 1885.

[472]Abū Ǧābir, *Al-Wuǧūd al-masīḥī*, 20.

[473]Masters, *Christians and Jews*, 107-108.

православаца у Алепу било свега 20 до 30 кућа. У петицији се оштро осуђивао извесни фанариотски драгоман на Порти по имену Михаили, који је претходних година подносио лажне притужбе против алепских католика (што је довело до крвопролића 1818), да би одмах по избијању Грчке револуције издајнички побегао у Влашку и Молдавију, па су му алепски муслимани сада директно ставили на терет крв оних једанаест убијених католика. Упозоравајући Цариград да би се у случају даљих притисака богати католички трговци могли масовно одселити из града и тиме уништити локалну трговину, алепски нотабили су замолили да се из изгнанства врате протерани мелкитски свештеници и да се мелкитима званично дозволи да слободно врше своје обреде заједно са маронитима и сирским католицима.[474] Тиме је Грчки устанак у потпуности преокренуо однос снага из 1818: у очима османских власти православна јерархија постала је сумњиви експонент побуњених Грка и Русије, док су домаћи арапски и јерменски католици коначно стекли услове за добијање сопственог институционалног признања.

3.4.4 Институционализација католика

Док су у Сирији и Месопотамији расколи деценијама стварали нове конфесионалне заједнице на терену, у самом Цариграду је правни оквир за управљање неправославним хришћанима дуго почивао на систему посредне контроле преко Јерменске патријаршије. За разлику од берата издаваних православним цариградским патријарсима, у султанским бератима њихових јерменских пандана изричити помени и осуде римокатоличанства били су редовно укључивани још од средине XVIII века: покрајинским намесницима је тим исправама строго забрањивано да одузимају јерменске цркве у корист стране која прихвати унију, а истовремено је било забрањено и позивати традиционалну јерменску заједницу на одговорност за било какве поступке које учини католичка страна.[475] У пракси је, међутим, за саму Високу порту било фактички немогуће да из престонице поуздано утврди ко је од источних хришћанских свештеника у далеким провинцијама заиста прихватио унију са Римом. Тако је, када је багдадски валија упутио у Цариград молбу за издавање берата новом јаковитском патријарху, Порта посумњала да је предложени кандидат заправо прикривени католик, па је цариградском јерменском патријарху наложено да читаву ствар детаљно испита; пошто се сумња показала потпуно оправданом, државне власти су одлучиле да убудуће управо Јерменској патријаршији повере обавезу претходне провере кандидата приликом сваког наредног постављења патријараха јаковита.[476]

Овај традиционални систем државног ослањања на григоријанску јерменску патријаршију као чувара против католичког утицаја доживео је свој врхунац – али убрзо и потпуни слом – крајем 1820-их година. Током читаве треће деценије XIX века Порта није била превише благонаклона према јерменској католичкој заједници, а до најоштријег преокрета дошло је након што су у октобру 1827. здружене флоте Уједињеног Краљевства, Француске и Русије потопиле османско-египатску морнарицу код Наварина. У јануару 1828. султан Махмуд II је, сумњајући у лојалност поданика повезаних са католичким силама, наредио опште прогоне и нападе на јерменске католике у престоници и широм царства, што је покренуло талас масовних хапшења, конфискација и прогонстава. Међутим, исход Руско-османског рата (1828-1829) из темеља је променио геополитичку рачуницу Цариграда: пораз у рату и територијални губици на истоку, заједно са чињеницом да се врховно верско средиште традиционалних Јермена у Ечмијадзину нашло унутар граница Руског царства, навели су Порту да преиспита

[474]B. Masters, „The Establishment of the Melkite Catholic Millet in 1848 and the Politics of Identity in Tanzimat Syria“, *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule. Essays in Honour of Abdul-Karim Rafeq*, eds. P. Sluglett, S. Weber, Leiden-Boston 2010, 464.
[475]M. Ueno, *Managing Religious Diversity in the Ottoman Empire. Experiences of Istanbul Armenians in the Nineteenth Century*, Edinburgh 2025, 41.
[476]Ueno, *Managing*, 41.

свој дотадашњи став. По завршетку рата султан Махмуд II је ослободио све католичке затворенике и већ почетком 1830. званично признао засебну католичку верску заједницу, која је обухватала јерменске католике, халдејце, сирске католике, мелките и мароните, а чији је поглавар и представник пред државом постао јерменски католички патријарх.[477] Захваљујући снажној француској дипломатској интервенцији приликом склапања мира, до 1830. издејствован је берат за јерменског католичког поглавара, док је преговоре са стране Свете столице успешно водио кардинал Бартоломео Капелари, потоњи папа Гргур XVI.[478]

Институционално устројство нове заједнице одмах је, међутим, открило дубок раскорак између римског канонског права и османског административног поретка, што је довело до стварања својеврсног двојног, односно „цивилног патријархата“. У османској канцеларијској пракси је назив патријарха имао искључиво значење „закупца црквене мукате“ и није нужно означавао праву титулу или црквени ранг.[479] Са друге стране, Рим је проглашавање некога „католичким патријархом“ могао разумети искључиво као задирање у поредак сопствене цркве. Стога је папа Пије VIII у јулу 1830. бревеом „Quod iamdiu“ као компромисно решење подигао у Цариграду архиепископско и приматско средиште јерменског католичког обреда, именујући одмах на ту столицу Антонија Нуриџијана. Висока порта, међутим, није желела да призна Нуриџијана за грађанског поглавара заједнице – вероватно због спорног питања његовог страног поданства и образовања у Риму – па је крајем 1830. за световног и административног старешину изабран домаћи свештеник Јаков Чукурјан, који је од султана добио званични берат и постао патријарх, односно цивилни надзорник (назир) читаве католичке заједнице пред османским властима.[480] Тиме је, уз раздвајање духовне и цивилне власти у самој престоници, нова цариградска јерархија остала правно одвојена и од старе јерменске католичке патријаршије у Бзумару на Либанској гори, тако да су јерменски католици у Османском царству у пракси имали двојицу патријараха.

Још већи проблем настао је покушајем османске државе да под административну капу новопризнатог јерменског католичког патријарха у Цариграду стави и све остале источне католике у царству, пре свега арапске мелките. Када је 1830. издат берат, мелкити настањени у Цариграду – који су у престоници били познати једноставно као „Алепљани“ без обзира на њихово стварно географско порекло – одлучно су се успротивили идеји да буду потчињени јерменском клиру и да са њима врше заједничку службу. За мелкитске трговце је, уколико већ због малобројности у престоници нису могли да имају сопствене храмове и византијску литургију, једино одлазак у латинске цркве био прихватљив, док је отпор јерменској јурисдикцији био толико жесток да је један од угледних мелкитских трговаца јавно изјавио како би радије бацио сопствену жену и децу у Босфор него да прихвати таква правила.[481] Овај отпор јасно је показао да решење из 1830. представља прелазну фазу и да ће богата и све бројнија мелкитска заједница у Сирији и Египту ускоро затражити сопственог, потпуно независног цивилног и духовног патријарха.

3.5 Доба прелома

3.5.1 Политички преврати и Либански емират

Почетком четврте деценије XIX века традиционални османски поредак у Сирији и Палестини доживео је потпуни унутрашњи колапс, што је отворило врата деценијској војној окупацији и реформама египатског валије Кавалали Мехмед Али-паше и његовог сина

[477]Masters, *Christians and Jews*, 108.
[478]C. A. Frazee, *Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire, 1453-1923*, Cambridge 1983, 259.
[479]N. S. Šuletić, „Usurpations and Designated Successions to the Throne in the Serbian Patriarchate. The Case of Patriarch Moses Rajović (1712-14)“, *Balcanica* LXII (2021): 50.
[480]Frazee, *Catholics and Sultans*, 259-260.
[481]Masters, „The Establishment“, 471.

Ибрахим-паше (1831-1840). Непосредни увод у слом старе управе одиграо се у Дамаску 1831, када је на место валије постављен Селим-паша са задатком да спроведе фискалне реформе. Његов покушај да заведе нови универзални порез на имовину и приходе (*salyâne*) наишао је на опште огорчење свих слојева градског становништва. Муслимански трговци са Бузурије – с чувене пијаце на којој су се продавали парфеми и зачини – отворено су саботирали покушај пописивања тако што су се пред пописивачима саркастично и демонстративно представљали као хришћани, поистовећујући своју нову пореску обавезу са понижавајућим положајем зимија који плаћају џизју. Како су власти ипак наставиле са присилним увођењем пореза, наоружана група становника дигла је устанак и опсела валију. Након бекства у дамашчанску тврђаву и вишедневног пружања отпора, Селим-паша је на крају био приморан на предају и убијен, док је јавно парадирање његовог унакаженог тела и лешева његових војника улицама Дамаска симболизовало потпуну пропаст државног ауторитета у граду – развој догађаја који је са великом пажњом праћен у Каиру.[482]

Отворени оружани сукоб између Каира и Цариграда избио је у јесен 1831, када је Мехмед Али-паша команду над инвазионом војском поверио свом сину Ибрахим-паши. Модерно организована египатска војска веома брзо је прегазила Палестину и заузела целу Сирију, а потом и Адану и Конију, уз минималне сопствене жртве, тако да се до почетка 1833. и сам Цариград нашао на дохват египатских трупа. Пошто су на очајнички султанов позив у помоћ Француска, Уједињено Краљевство и Аустрија одговорили негативно, на изненађење западних кабинета одазвала се Русија, која је хитно послала своју црноморску флоту са десантним трупама право у Босфор. Тај одлучни потез Петрограда зауставио је даље напредовање египатских снага, па је у мају 1833. склопљен мир у Китахји којим је Ибрахим-паша званично признат као валија Дамаска, Алепа и Џеде, као и порески управитељ (*мухасил*) богате области Адане.[483]

Руски цар Николај I изазвао је праву дипломатску сензацију у Европи када је одмах потом, у јулу 1833, са Портом потписан одбрамбени Ункјар-Искелесијски уговор. Иако у стварности нема разлога да се верује да су Уједињено Краљевство и Француска заиста планирали продор ратних флота у Црно море, нити да је Русија намеравала да војно загосподари Средоземљем, наступило је доба оштрих међународних тензија изазваних пре свега питањем дипломатског престиза ових трију великих сила на Блиском истоку,[484] док су се сумње западних дворова у крајње намере Русије додатно продубиле након састанка у Минхенгрецу исте године, иако је тамо између Русије и Аустрије заправо постигнут споразум о заједничком очувању интегритета Османског царства.

На самом сиријско-палестинском терену, улазак египатских трупа дочекан је са огромним одушевљењем међу хришћанима, али и код дела муслимана исцрпљених претходним анархичним режимима. Према сведочењу једног савременика, египатско заузимање Јерусалима јавно се славило пуних пет дана, при чему је целокупно градско становништво – без обзира на вероисповест – учествовало у свечаностима.[485] Ибрахим-паша је свој поход легитимисао и заједничким језичким и регионалним оквиром, па је у писму алепском муфтији поручио да ће свакако доћи под тај град јер је и Алепо део „арапских земаља које припадају Египту“.[486] Како би осигурале чврсто упориште у планинама, египатске власти ослониле су се директно на либанске хришћане и њиховог владара: поморски официр Мехмед

[482]*Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 50-51.
[483]S. Shaw, E. Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Volume II: Reform, Revolution and Republic. The Rise of Modern Turkey 1808-1875*, Cambridge 1977, 34.
[484]M. Šedivý, *Crisis among the Great Powers. The Concert of Europe and the Eastern Question*, London-New York 2017, 29-30.
[485]Abū Ǧābir, *Al-Wuǧūd al-masīḥī*, 25.
[486]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina II*, 10.

Али-паше, Џари Јухана-бег, затражио је 1832. од маронитског патријарха Јусуфа Хубајша да позове хришћане да се добровољно пријаве у војску Ибрахим-паше, што је патријарх одмах послушао и разгласио по свим маронитским парохијама.[487] Истовремено је широка унутрашња управа у сиријским земљама поверена старом египатском савезнику, либанском емиру Баширу II Шихабу.[488] Емир Башир II је период египатске окупације вешто искористио да протера непослушне друске пореске закупце (*muḳāṭa'acıler*) и потпуно централизује власт у својим рукама; одузете пореске округе (*мукаше*) преузели су директно Баширови синови или његови лични чиновници, док су становништву Горе наметнути исти редовни порези као и у остатку Сирије - поредак који ће трајати све до емировог пада 1840, када су се старе мукатаџијске породице поново вратиле у посед.[489]

Управни систем који је Ибрахим-паша завео у Сирији представљао је радикалан раскид са вековном османском праксом: под египатском влашћу по први пут је успостављена формална правна једнакост поданика свих вероисповести и уведени су мешовити градски савети (*меџлиси*) у којима су хришћани седели равноправно са муслиманима. Такође, Ибрахим-паша је строго забранио коришћење присилног рада и реквизиције товарних животиња од хришћанских поданика, што је мера донета понајвише захваљујући непрестаним залагањима и жалбама дамашчанског мелкита Хане Бахрија – првог хришћанина у модерној историји арапских земаља који је добио високу функцију главног управника финансија Сирије и званичну пашинску титулу бега. Једна од првих наредби египатског намесника била је и укидање свих дотадашњих самовољних намета и ванредних дажбина осим основног земљишног пореза (*мириje*) и редовних државних давања.[490] Један француски путник у Алепу забележио је да је египатска власт дозволила јавну производњу и конзумацију алкохола, увевши чак и редован државни порез на његову продају, а исти посматрач је приметио и то да су домаћи хришћански трговци у том периоду почели полако да потискују европске трговце у комисионим пословима и директној трговини са Европом.[491] Ипак, у осетљивом домену црквеног градитељства поједине традиционалне шеријатске одредбе су задржане како се не би додатно изазивало муслиманско јавно мњење: тако је Ибрахим-паша 1834. дозволио обнову порушених хришћанских цркава у Сувејди и сиријском селу Латан, али под изричитим условом да грађевине нипошто не прелазе своју првобитну величину нити да мењају првобитни архитектонски облик, док се исте године сагласио са молбом хришћана у Антиохији да подигну цркву тек под условом да се претходно званично испита и потврди да у том граду заиста не постоји ниједан други храм.[492]

Египатска управа је истовремено широм отворила врата Сирије и Палестине за економски и институционални продор Запада. По први пут је страним трговцима дозвољено да слободно и директно послују и располажу непокретностима у унутрашњости Сирије, уведене су нове пољопривредне технологије и културе, укинути су стари државни намети попут ушура у појединим областима, а сељаци су државним мерама подстицани да се баве плантажним узгојем индустријског биља (пре свега дудова за свилу, памука и маслина).[493] Највидљивију последицу ове привредне отворености представљала је експлозивна трансформација до тада скромног Бејрута у главну метрополу источног Средоземља. Започевши свој нагли успон управо под управом Кавалали Мехмед Али-паше, Бејрут је само у раздобљу између 1835. и 1838. удвостручио број трговачких бродова који су упловљавали у његову луку. До краја

[487]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina II*, 10.
[488]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina II*, 12.
[489]*Taʾrīḫ ḥawādiṯ*, 103-104.
[490]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina II*, 12, 24.
[491]Spyridon, „Annals of Palestine", 96; Abū Ǧābir, *Al-Wuǧūd al-masīḥī*, 33.
[492]*Aḫbār Ḥalab: katabahā Na'ūm Baḫḫāš fī dafātir al-ǧum'iyya I: 28 ḥuzayrān 1835 – 7 aylūl 1839*, h. Y. Qūšāqǧī, Ḥalab 102-104.
[493]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina II*, 30.

египатске владавине у граду је отворено чак 69 нових трговачких фирми, од којих је половина била у директном власништву странаца; Сједињене Америчке Државе отвориле су у Бејруту свој конзулат 1836, а Русија 1839, тако да је град доспео у толики међународни фокус да се сам египатски намесник жалио како су му страни конзули својим имунитетима практично одузели половину града испод управе.[494]

И поред верске толеранције и привредног полета, гвоздени фискални централизам, нови порез по глави становника (*ferde*), државни монополи и општа војна регрутација (*niẓām*) изазвали су низ крвавих побуна против египатског режима. Већ у пролеће 1834. избио је велики устанак муслиманског сеоског и градског становништва у Палестини и Трансјорданији, подстакнут присилном војном регрутацијом, одузимањем оружја и незадовољством због увођења правне једнакости са немуслиманима. Побуњеници, чије се главно упориште налазило у Хеброну и Наблусу, успели су у мају да продру у сам Јерусалим и опљачкају локално становништво, при чему је и сам Ибрахим-паша у једном тренутку био опкољен и приморан на повлачење. Контрола над Јерусалимом ипак је брзо повраћена након одлучујуће битке између Јерусалима и Рамале крајем маја 1834, а читав устанак је уз велика разарања угушен у крви током лета по доласку појачања са самим Мехмед Али-пашом; одмах након тога египатска управа је започела дугу и систематску кампању потпуног разоружавања локалног становништва, која је трајала све до краја египатске власти у овим крајевима.[495] Тешке и непопуларне мере нису заобишле ни хришћане у северној Сирији: тако су у Алепу 1837. и муслимани и хришћани изненада окупљени под стражом ради спровођења регрутације, и мада су хришћани на крају успели да војну обавезу откупе плаћањем високог додатног пореза, та трауматична епизода остала је дубоко урезана у колективном памћењу градских заједница.[496]

3.5.2 Правна једнакост и конфесионални тријумф

Иако је египатска управа у Сирији задржала обавезу плаћања џизје, дубоке статусне и административне промене које је увео Ибрахим-паша одмах су се одразиле на свакодневне односе између хришћана и њихових муслиманских суседа. Ослобођени вековних забрана, хришћани су врло брзо почели да јавно и свечано носе велике крстове на челу погребних поворки кроз градске улице, док су поједини либански хришћански одреди у служби емира Башира II чак директно учествовали у војном гушењу алавитских и друских побуна против египатске власти. Према сведочењу једног савременика, огорчени муслимани су у тим данима међу собом говорили како је „држава постала хришћанска, а исламска се држава завршила“.[497] Видљиви симбол те нове моћи у самом Дамаску представљао је вртоглави успон мелкитске породице Бахри, чији су чланови водили кључне финансијске послове за рачун Мехмед Али-паше. Сам Хана Бахри-бег је у Дамаску претворио некадашњу кућу градског муфтије у своју личну резиденцију, а према савременим сведочењима чланови локалне елите су се међу собом шалили да земљом заправо управља Бахри, а не египатски валија.[498] Економска сигурност и правна заштита коју су хришћани осетили током друге половине египатске владавине огледала се и у наглом порасту задужбинарства, па је у шеријатским регистрима приметан значајно повећан број новооснованих хришћанских вакуфа у Дамаску у периоду између 1837. и 1841.[499]

Снажно присуство мелкитских писара и чиновника у самом врху египатског фискалног и управног апарата убрзо је променило однос снага између православаца и католика у целој

[494] Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina II*, 28.
[495] Abū Ǧābir, *Al-Wuǧūd al-masīḥī*, 33-34.
[496] Mansel, *Levant*, 92; Issawi, *The Fertile Crescent*, 162.
[497] Spyridon, „Annals of Palestine“, 97-115; Abū Ǧābir, Al-Wuǧūd al-masīḥī, 33-34.
[498] *Muḏakkirāt tārīḫiyya ʿan ḥamlat Ibrāhīm Bāšā ʿalā Sūriyā*, yp. A. Ġ. Sābānū, Dimašq 1980, 59.
[499] ʿA. Rāfiq, „Al-Awqāf al-masīḥiyya fī Dimašq min ḫilāl waṯāʾiq al-maḥākim aš-šarʿiyya al-ʿuṯmāniyya“, *Chronos* 37 (2018): 41.

Сирији. Православни хришћани у Јерусалиму су већ 1833. отворено сумњичили мелкитског главног катиба јерусалимског санџака, Косту Серафима, да је намерно повећао њихове пореске обавезе са 800 на чак 9.000 гроша како би их финансијским притиском приволео да пређу у гркокатоличанство.[500] Притисак мелкита под египатским окриљем постао је толико снажан да је Висока порта у јулу 1837, одговарајући на заједничке жалбе православног и јерменског патријарха у Цариграду, морала да донесе одлуку којом се католичким свештеницима на територији под управом Мехмед Али-паше строго забрањује да се облаче тако да споља подражавају православни клир.[501] Наредне године, у јуну 1838, православни антиохијски патријарх Методије био је принуђен да поново пише Порти, жалећи се да католичка страна систематски отима цркве и малтретира православне свештенике у земљама под египатском влашћу; патријарх је притом изричито навео да се за помоћ најпре обратио самом Ибрахим-паши, али да га је египатски војсковођа, не желећи да се лично меша у унутрашње хришћанске спорове, упутио да правду тражи у Цариграду.[502]

Ипак, египатска политика верске толеранције омогућила је и самом православном антиохијском патријарху Методију да током 1830-их година издејствује дозволе за изградњу или темељно проширење читавог низа православних храмова: у Сувејдији (1833), Антиохији (1834), у Хисну крај тврђаве Крак де Шевалије (1837), у Хами (1839), као и у Манастиру Светог Илије у предграђу Бејрута. Поред тога, на иницијативу архимандрита Атанасија, старешине манастира Пресвете Богородице у Баламанду код Триполија, патријарх Методије је 1833. основао и прву вишу православну богословску школу у том манастирском здању, премда ова установа није дуго потрајала и њено осипање отпочело је већ 1840.[503]

Највећу институционалну корист из египатског режима извукла је, међутим, управо мелкитска католичка црква, која је у овом периоду заокружила своју унутрашњу организацију. На сабору мелкитских епископа на Либану 1833. енергични Максим Мазлум изабран је за новог патријарха. Упоредо са овим успоном, током 1838. дошло је до коначног организационог раздвајања двеју грана мелкитског василијанског монаштва - Шувајритских и алепских монаха - при чему су алепски монаси задржали четири манастира, док су Шувајрити задржали своју чувену штампарију у Шувајру и све преостале старе манастире.[504]

Отвореност египатских власти према Западу омогућила је нагли процват и латинских мисионарских редова, чија је делатност сада попримила изразито француски национални карактер. Радикални заокрет наступио је почетком 1830-их година: за време Грчке револуције акрански валија Абдулах-паша био је извршио масакр и разорио кармелићански и суседни православни манастир на гори Кармил изнад Хаифе; док је православни манастир тада престао да постоји, један преживели кармелићански монах успео је уз француску дипломатску помоћ да до 1831. добије ферман за обнову сопственог манастира, преузевши у међувремену и део имања некадашњег православног храма. Нова манастирска црква на Кармилу свечано је освећена 1836, до 1840. број монаха је порастао на двадесет, а ускоро је уз манастир никла и школа која је постала једна од најпрестижнијих у Палестини.[505] Исте године у Свету земљу и Сирију вратили су се реформисани језуити, као и њихов женски пандан – редовнице Сестре милосрднице. Лазаристи су 1834, након опсежних грађевинских радова, у старој мисионарској кући у Ајн Тури на Либану отворили чувени Колегијум Св. Јосифа као прву модерну школу у којој се учио француски језик и међу чијим су првим ученицима били синови бејрутског француског конзула Анрија Гија и конзуларног канцелара Жорела. Ову нову фазу

[500]al-Quḍāh, *Naṣārā*, 365.
[501]BOA C.ADL 83/5029.
[502]BOA HAT 33656.
[503]Rustum, Kanīsat, 195.
[504]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār al-Mawārina II, 36.
[505]Rabbath, *Documents*, 123; Смирнова, „Межконфессиональный «треугольник»“, 75.

римокатоличке делатности на Леванту трајно је обележила чињеница да је дотадашњи италијански језик у католичким школама потиснут као језик наставе у корист француског.

У самој Палестини, укидање самовољних пашинских намета довело је до правог процвата ходочасничког саобраћаја. Још од краја 1820-их било је приметно константно повећање броја поклоника у Светој земљи, при чему су Јермени постали појединачно најбројнија група са преко 4.000 ходочасника годишње. Египатска управа је овај прилив додатно подстакла званичним укидањем бројних старих такси и накнада – пре свега оне улазне таксе (*ġafr*) на коју су право полагали муслимански чувари врата Цркве Светог гроба још од раних дана ислама – док је дуж друма између Јафе и Јерусалима подигнут низ стражарских кула и утврђења како би се поклоници трајно заштитили од напада племена.[506] Ипак, неке локалне злоупотребе у лукама нису искорењене преко ноћи, па се тако јерменски јерусалимски патријарх Стефан и 1835. жалио Високој порти да су јерменски ходочасници по доласку бродовима на путу ка Јерусалиму и даље изложени насилном узимању новца.[507]

Масовни повратак ходочасника у Јерусалим довео је у пролеће 1834. и до једне од највећих трагедија у модерној историји града. Током прославе православног Васкрса по у априлу 1834, сам Ибрахим-паша одлучио је да са својом свитом присуствује церемонији у Цркви Светог гроба. Унутрашњост храма и двориште били су у том тренутку препуни са преко 15.000 поклоника, а гужви је додатно допринело и присуство пашине оружане гарде од 300 војника који су бајонетима крчили пут намеснику. Када се одиграо обред Силаска Светог огња, у загушљивом храму је настала паника и стампедо јер су хиљаде посетилаца на силу покушавале да изађу или да се пробију како би виделе тај чин својим очима: према савременим извештајима, 27 православних верника погинуло је на лицу места, још 16 је накнадно подлегло повредама, док је преко 300 људи теже или лакше рањено, што је представљало један од најсмртоноснијих догађаја у повести јерусалимског храма, праћен истовременим избијањем епидемије куге у граду.[508] Свега три недеље касније, у мају 1834, Јерусалим је погодио разорни земљотрес који је порушио читав јужни део града и тешко оштетио црквене објекте у суседном Витлејему. За разлику од некадашњих османских валија, египатска администрација је веома брзо издала бујурулдије за обнову свих оштећених хришћанских зграда; верске заједнице у Јерусалиму одмах су искористиле ту прилику да изведу и додатне грађевинске радове – римокатолици су подигли сопствену штампарију, а Копти су изградили велики хан за смештај својих поклоника – тако да су радови на обнови генерално завршени већ до 1836.[509]

Оштећења која је земљотрес из 1834. нанео куполи Цркве Светог гроба пружила су, међутим, Француској дуго чекану прилику да поново отвори дипломатски сукоб око власништва над Светим местима. Ако Француска због Револуције и Наполеонових ратова није могла да учествује у подели права након великог пожара у Храму Светог гроба 1808, сада је у условима блиског савезништва са Мехмед Али-пашом могла да наступи у пуној снази. Том милитантном католичком замаху посебно је допринела енциклика папе Гргура XVI „Mirari vos“ из 1832, која је подстакла цркву на одлучну борбу против „шизматика“ на Истоку, због чега се православно јерусалимско свештенство већ до септембра 1836. морало обраћати Москви са очајничким молбама за дипломатску заштиту.[510] Када су француске дипломате затражиле од Ибрахим-паше да дозволи католицима искључиво право поправке куполе, египатски војсковођа је поново одбио да сам пресуди у спору и упутио Французе на Високу порту. Француски амбасадор у Цариграду адмирал Русен одмах је послушао тај савет и

[506] Abū Ǧābir, *Al-Wuǧūd al-masīḥī*, 34.
[507] BOA C.ADL 49/2937.
[508] Spyridon, „Annals of Palestine“, 89; Abū Ǧābir, *Al-Wuǧūd al-masīḥī*, 28.
[509] Spyridon, „Annals of Palestine“, 123; Abū Ǧābir, *Al-Wuǧūd al-masīḥī*, 29-31.
[510] „Грамота патриарха иерусалимского Афанасия на имя Филарета, митрополита Московского“, 5 октября 1836 г., *Россия в Святой Земле*, 154-155.

извршио притисак на Порту, па је Ибрахим-паша морао да позове православног патријарха да донесе на увид све своје старе фермане како би се тачно утврдило на шта православци заиста полажу право, док је представник Јерусалимске патријаршије у Москви, архиепископ Јеротеј, током 1837. драматично писао руским властима како су Латини објавили „очајнички рат против православних“.[511] Наредне године је отац модерне палестинологије, Американац Едвард Робинсон, могао на лицу места да забележи како је Француска општеприхваћена као политички покровитељ свих блискоисточних католика, те да су сви локални католици најчвршће присталице француске државе.[512] Истовремено је Париз почео директно да финансира и подржава акцију подизања нових католичких цркава широм региона.

Ово надметање у Светој земљи одвијало се у сенци велике дипломатске кризе између европских сила око судбине целокупног Османског царства након првог рата са Мехмед Али-пашом. У самом царству ситуација између султана и његовог моћног поданика била је неодржива: иако је мир у Кутахји технички био на снази, султан Махмуд II није могао трајно да се помири са чињеницом да један паша држи под својом влашћу Египат, Сирију, Адану, Крит и велике делове Арабијског полуострва са светим градовима Меком и Медином.[513] Склапањем осмогодишњег одбрамбеног савеза у Ункјар-Искелесију у јулу 1833. Русија је остварила огромну стратешку победу: Висока порта је тим уговором ослобођена обавезе да Русији пружа директну војну помоћ, али се заузврат тајним чланом обавезала да ће на захтев Петрограда затворити мореуз Дарданеле за ратне бродове свих других страних сила.[514] Тај споразум довео је до привременог зближавања Уједињеног Краљевства и Француске у одбрани од руског утицаја; реакција је била посебно бурна у Лондону, где је британска штампа оштро оптуживала владу да је „продала Турску Русији“. Иако се британски кабинет у том тренутку уздржао од војних акција осим оштрих дипломатских протеста, представници Уједињеног Краљевства и Француске ставили су јасно до знања да би сваки наредни долазак руске флоте у Босфор значио тренутно слање ратних флота ових двеју западних сила у Мраморно море – чак и уколико би се сам султан томе противио.[515] Истовремено је, међутим, између самог Лондона и Париза расло дубоко неповерење: француска подршка Мехмед Али-паши и експанзионистички планови из доба монархије краља Луја Филипа везани за трајно овладавање Сиријом изазвали су у британском Форин офису озбиљну бојазан да би Париз могао претворити источно Средоземље у својеврсни француско-египатски конгломерат који би пресекао британске путеве ка Индији.[516] У таквом геополитичком троуглу, лорд Палмерстон је у појединим тренуцима након склапања споразума чак приватно изражавао мисао да би, уколико већ дође до распада Турске, руска кампања христијанизације Блиског истока била мање опасна за британске империјалне интересе од француско-египатске доминације.[517]

Насупрот тим британским страховима од руске свемоћи, стварно присуство Русије на самом Леванту патило је од хроничног недостатка привредне основице. Русија уопште није успела да искористи нове трговинске повластице из Једренског и Ункјар-Искелесијског уговора ради економског продора на арапски Исток; руска трговачка размена у овом региону била је толико занемарљива да су дипломате других Великих сила отворено изражавале чуђење због чега Русија уопште држи конзулат у Јафи, па је руски генерални конзул у Бејруту К. М. Базили (као и касније историчар Виноградов) могао само са жаљењем да констатује како Русија

[511]Смирнова, „Межконфессиональный «треугольник»“, 71.
[512]Смирнова, „Межконфессиональный «треугольник»“, 71.
[513]Šedivý, *Crisis*, 52.
[514]Смирнова, „Межконфессиональный «треугольник»“, 70.
[515]Смирнова, „Межконфессиональный «треугольник»“, 70–71; Šedivý, *Crisis*, 52.
[516]Смирнова, „Межконфессиональный «треугольник»“, 71–72; уп. Šedivý, *Crisis*, 53–56.
[517]Šedivý, *Crisis*, 52

није у стању да се носи са западним индустријским силама на економском пољу и да је та битка на Леванту изгубљена без борбе.[518]

3.5.3 Рат камилавки

За православну јерархију у Сирији, Палестини и Египту, главни пастирски и политички проблем са мелкитском католичком црквом лежао је у томе што је у свакодневном животу било изузетно тешко повући јасну визуелну и обредну границу између двеју заједница, поготово у очима обичних световних верника. Колико је та граница у свести лаика била замагљена сликовито сведоче мемоари чувеног дамашчанског писца и хроничара Михаила Мишаке. Описујући како је његов отац у младости запросио девојку из православне породице чији су родитељи као услов за брак поставили захтев да младожења промени веру, Мишака наводи да је његов отац остао неко време са њима како би видео у чему се то две вере заправо разликују, да би на крају закључио да између њих нема апсолутно никакве разлике осим у самом имену и без оклевања пристао на услове девојчиних родитеља.[519]

Управо због те обредне идентичности, најоштрији сукоб између православних и мелкита током 1830-их година водио се око спољних обележја свештеничког чина и постао је познат као „питање камилавки“. Православно свештенство је упорно инсистирало на томе да мелкитски клир свесно доводи православне вернике у заблуду тиме што носи потпуно исту мантију и исту округлу црну камилавку, те да их помоћу те визуелне мимикрије лакше преводи на унију. Први отворени институционални спор око овог питања избио је већ током 1833. у Светој земљи, када су православни монаси пред локалним судовима затражили да се мелкитским свештеницима најстроже забрани ношење камилавке и традиционалних православних одора црне боје. Ипак, у условима нове египатске власти, шеријатске кадије Јерусалима, Сидона и Бејрута пресудиле су у корист мелкита.[520] Француски конзул Анри Гиз (који је службовао у Бејруту, а потом у Алепу) бележио је у својим извештајима да је у том периоду више пута морао и лично дипломатски да интервенише код локалних власти у заштиту мелкитског свештенства и њихових права.[521]

Суочени са неуспехом пред сиријским судовима под управом Ибрахим-паше, православни прваци одлучили су да борбу пренесу директно у Цариград и Каиро. Током 1836, након православног црквеног сабора одржаног у Триполију (у чијем је раду посредно учествовао и александријски патријарх Јеротеј I) Високој порти је упућена званична заједничка петиција против мелкитског ношења камилавки.[522] На заједнички захтев православне и јерменске патријаршије у престоници, Порта је у јулу 1837. заиста издала султанску одредбу којом се католичким свештеницима забрањује ношење православне свештеничке капе и одежде.[523] Када је тај султански ферман однет у Каиро ради примене над египатским и сиријским мелкитима, Мехмед Али-паша је одбио захтеве да приморава мелките на повратак у православље, али је из формалног обзира према суверену потврдио оне одредбе фермана које су налагале видљиву различитост свештеничких одежди.[524] У међувремену је, међутим, преко француског конзула мелкитима стигао поменути ферман о њиховом званичном признању, на шта је православна страна у Цариграду узвратила новим притиском, па је у лето 1838. из

[518]Смирнова, „Межконфессиональный «треугольник»“, 72.
[519]M. Mišāqa, *Muntaḫabāt min al-Ǧawāhir fī maʿrifat al-ḥawādiṯ wa-l-aḫbār [faraǧ al-aḥbāb]*, ур. A. Rustum, Ṣ. Abū Šaqrā, Bayrūt 1955, 2.
[520]Tawtal, Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina II, 25.
[521]Rabbath, Documents, 148.
[522]M. Maẓlūm, *Nubḏa taʾrīḫiyya fī-mā ǧarā li-ṭāʾifat ar-Rūm al-Kāṯūlīk munḏu sanat 1837 fa-mā baʿdahā*, ур. Qusṭanṭīn al-Bāšā, 1907, 3.
[523]BOA C.ADL 83/5029
[524]Maẓlūm, *Nubḏa*, 6-11.

престонице стигао и други султански ферман којим се мелкитском клиру поново изричито забрањује ношење камилавки.[525]

Ово наизглед техничко питање облика свештеничке капе убрзо је прерасло у прворазредни међународни спор у који су се директно укључиле дипломатије Русије и Француске. Антиохијски и александријски православни патријарси обратили су се током 1838. руском црквеном писцу и дипломати А. Н. Муравјову са молбом да се заложи пред руским Светим синодом како би Петроград извршио додатни дипломатски притисак на Високу порту, док је на другој страни, вероватно на личну иницијативу патријарха Максима Мазлума, муслиманска улема у Алепу упутила петицију Порти у којој је сведочила да су мелкитски свештеници у њиховом граду одувек носили потпуно исту одежду и камилавку као и православни.[526] Према писању самог Максима Мазлума, током те 1838. у Цариграду се повео прави дипломатски рат између француског и руског амбасадора око питања камилавки; француски утицај је привремено превагнуо, па је Висока порта крајем 1838. донела одлуку којом је мелкитима ипак дозвољено ношење ових капа и којом су поништени претходни забрањујући фермани, уз изричиту напомену власти да се тим питањем више неће бавити.[527]

Предах је, међутим, трајао свега неколико месеци. Сам патријарх Максим Мазлум је у том периоду наводно покренуо иницијативу да се његови свештеници и епископи визуелно одвоје увођењем одежди плаве боје, као и ношењем западних напрсних епископских крстова и прстена-печатњака на рукама, али је вероватније да је убедљивији био нови ферман, упућен већ у првој половини 1839, поново у корист православне стране.[528] Након бројних недоумица и спорова око тумачења овог фермана – који је уопштено захтевао само измену мелкитске одежде без прецизног прописивања њеног изгледа – Висока порта је издала још један, детаљнији ферман, у којем се изричито налагало да мелкитски свештеници морају променити облик своје капе по узору на јерменске католичке свештенике, односно носити камилавке осмоугаоног кроја и са посебним знаком разликовања, што је одредба којој ће се патријарх Мазлум уз француску подршку одупирати и током наредне деценије.

3.5.4 Велике силе преузимају контролу

До краја четврте деценије XIX века унутрашњи црквени спорови и положај хришћана на Блиском истоку коначно су изашли из оквира провинцијских нагодби са пашама и постали део директног дипломатског надметања Великих сила. На руској страни, темељни заокрет у стратешком приступу региону одиграо се након смрти цара Александра I (1825): под царем Николајем I руска спољна политика дефинитивно је напустила некадашњу идеју о подели Османског царства, закључивши да интересима Петрограда далеко више одговара очување слабог и зависног јужног суседа него стварање потенцијално моћнијих нових држава на простору Леванта и Балкана.[529] У оквиру такве политике мира и законског утицаја, интересовање Руса за Палестину расло је најпре одоздо, будући да су већ од 1811. почели значајни и редовни доласци руских поклоника у Свету земљу.[530] Преломни тренутак наступио је након што је 1829. склопљен Једренски мир: одмах потом (1830) Свету земљу је посетио руски писац и племић Андреј Николајевич Муравјов, који је том приликом успоставио бројне личне контакте међу локалним православним свештенством. О његовом брзорастућем ауторитету сведочи читав низ апела које је у наредним годинама добијао од Јерусалимске патријаршије; уживајући снажну подршку утицајног московског митрополита Филарета,

[525]Maẓlūm, *Nubḏa*, 37-41.
[526]Maẓlūm, *Nubḏa*, 182-183.
[527]Maẓlūm, *Nubḏa*, 45.
[528]Maẓlūm, *Nubḏa*, 52-55.
[529]Hopwood, *The Russian Presence*, 6.
[530]Abū Ǧābir, *Al-Wuǧūd al-masīḥī*, 18.

Муравјов је 1833. добио место у руском Светом синоду и Министарству спољних послова, да би 1836. постао званични заступник (епитроп) за све три источне православне патријаршије, остајући током читаве ове фазе главна спона између источних јерарха и Русије.[531]

Директна дипломатска интервенција Русије показала се неопходном већ крајем 1835. и током 1836, када је у Палестини избио нови жесток сукоб између православних и јерменских монаха око обнове храмова оштећених у земљотресу из 1834. У децембру 1835. избио је спор око поправке Цркве Рођења Христовог у Витлејему. Пошто су православни монаси покушали да сами закрпе пукотину насталу од земљотреса, Јермени су оштро протестовали, а затим од јерусалимског мутеселима издејствовали дозволу да сами изврше рушење и обнову спорног дела. Међутим, како се у то време у Палестини на путу ка Египту затекао секретар руског посланства у Цариграду гроф Александар Иванович Медем, он је одмах енергично интервенисао код власти Мехмед Али-паше у Каиру, након чега је јерусалимски мутеселим смењен са дужности.[532] И поред тога, током 1836. богати Јермени су успели да спрече православну цркву да сама обнови куполу Храма Светог гроба и уједно су заузели Вазнесењско светилиште на Маслиновој гори, због чега су апели који су из Јерусалимске патријаршије стизали у Русију постали крајње драматични.[533] Руска дипломатија је током овог сукоба покушала да примири јерусалимске Јермене и приволи их на споразум са православцима преко врховног јерменског католикоса у Ечмијадзину (који је био руски поданик од освајања Јеревана 1828), али се католикос вешто изговорио од учешћа сасвим основаном примедбом да се јерусалимска и цариградска јерменска заједница уопште не повинују његовој вољи у таквим стварима, као и трезвеним запажањем да би упућивање таквог писма из Русије сигурно побудило османске сумње у његове политичке намере.[534] Спор је стога морао бити решен директним дипломатским притиском у самом Цариграду, где је руски посланик Аполинариј Бутењев почетком 1837. коначно успео да избори нови султански ферман којим су православној цркви враћени њени традиционални поседи.[535]

Упркос овим дипломатским победама у престоници, руски конзуларни апарат на самом терену у Палестини и даље је био изненађујуће слаб и неорганизован. Колико Русија у овом погледу још увек није имала систематизовану верску политику најбоље говори чињеница да је 1838. на осетљиво место руског вицеконзула у Јафи постављен римокатолик Петрушевски, који је према савременим наводима на терену више радио у интересу Француске и латинских монаха него сопствене државе. Због тога је Петрушевски већ крајем исте године смењен, а на његово место постављен је образовани цариградски Грк у руској служби, Константин Михајлович Базили. Увидевши тежак положај и небезбедност Јафе, Базили је одмах предложио да се седиште конзулата премести у трговачки и политички центар – Бејрут. Међутим, како се конзулат тиме нашао физички још даље од Јерусалима, његов непосредни рад на свакодневној заштити права православних ходочасника у Светој земљи могао се у првом тренутку оценити само као фиктиван.[536]

---

[531]Смирнова, „Межконфессиональный «треугольник»“, 85.

[532]„Об участии секретаря посольства в Константинополе графа А. И. Медема в разрешении конфликта в Вифлееме. Выписка из донесения Досифея, митрополита Назаретского, и Кирилла, архиепископа Лиддского, Афанасию, патриарху Иерусалимскому“, март 1836, *Россия в Святой Земле*, 151-152.

[533]„Грамота патриарха иерусалимского Афанасия на имя Филарета, митрополита Московского“, 5 октября 1836 г., *Россия в Святой Земле*, 154-155; „Письмо архиепископа Фаворского Иерофея к А. Н. Муравьеву“, 17 ноября 1836 г., *Исто*, 155-156.

[534]„Предложение обер-прокурора графа Н. А. Протасова Св. Синоду“, 31 мая 1837 г., *Россия в Святой Земле*, 160-161.

[535]„Из письма архиепископа Фаворского Иерофея к А. Н. Муравьеву“, 13 апреля 1837 г., *Россия в Святой Земле*, 159.

[536]Смирнова, „Межконфессиональный «треугольник»“, 87.

Насупрот спором уобличавању руске мреже, Уједињено Краљевство је у истом периоду извршило потпуну професионализацију своје дипломатске службе и остварило одлучујући економски продор на Левант. Тек 1825. у британском парламенту донесен је Конзуларни акт, којим је Форин офис преузео директно управљање и контролу над свим конзуларним представништвима на Блиском истоку, док је стара Левантска компанија званично ликвидирана; конзули су од тада примали редовне државне плате од Министарства и најстроже им је забрањено да се приватно баве трговачком делатношћу. Иако је лорд Палмерстон у првом тренутку, 1831-1832, сматрајући конзуларну службу у том региону мање важном, чак смањио укупан број конзула и њихове плате,[537] руско-османски споразум уУнкјар-Искелесију (1833) натерао га је да из корена промени став. Након неколико година тешких преговора, Уједињено Краљевство је у августу 1838. обезбедило потписивање преломног Трговинског уговора у Балта-Лиману, којим су укинути османски и египатски државни монополи, отворено целокупно османско тржиште за британску индустријску робу и обезбеђена улога Британије као примарног трговинског партнера царства. Сходно том новом економском и стратешком интересу, нагло је повећан и број британских конзула у Османском царству, па се у самој Сирији њихов број до 1842. попео на седам.[538] Исте те преломне 1838. Висока порта и египатске власти дозволиле су и отварање британског вицеконзулата у Јерусалиму – првог сталног дипломатског представништва једне европске силе у самом Светом граду. Првобитна британска иницијатива, међутим, није садржала никакве званичне инструкције везане за широку верску политику међу хришћанима: тек је 1839. у једном дипломатском разговору по први пут поменута и таква потенцијална улога за јерусалимског вицеконзула Вилијама Јанга, док је званични фокус Лондона у Палестини и даље остајао првенствено усмерен ка заштити и придобијању Јевреја.

У међувремену су и католичке силе користиле последње године египатске управе да трајно обележе простор Јерусалима и прошире свој патронат. Године 1838. баварски војвода Максимилијан Јозеф отишао је на поклоништво у Јерусалим са циљем да тамо буде свечано проглашен за витеза Реда Светог гроба; том приликом баварски принц је даровао фрањевцима значајну суму новца, коју су они одмах искористили да од власти откупе рушевине традиционалног локалитета Христовог Бичевања на и да на њему подигну своју капелу као први модерни хришћански верски објекат изграђен у Јерусалиму у XIX веку.[539]

Суочена са овим свеобухватним продором страних конзулата и мисија, Висока порта је у тренутку војног обрачуна са Мехмед Али-пашом и проглашења Хатишерифа од Гилхане (новембар 1839) настојала да поврати своју улогу врховног арбитра у међухришћанским споровима. Тако је у октобру 1839. Порта упутила наредбу мосулском валији Инџебајрактар Мехмед-паши поводом спора између јаковитских католика и традиционалних јаковита, налажући му да најстроже забрани сваки даљи католички прозелитизам као и отимање старих јаковитских цркава.[540] Слично томе, настојећи да уведе ред и у нарушене јурисдикције унутар саме православне цркве у тренутку распада египатске власти у Сирији, Висока порта је у марту 1840. упутила стриктну забрану сидонском митрополиту Јефтимију да се меша у постављање епископа за упражњену акарску митрополију, будући да је та епархија – иако историјски и древним канонима део Антиохијске цркве – у османском поретку већ одавно припадала финансијски и политички утицајнијој Јерусалимској патријаршији.[541] Управо у том

[537] *Britain and the Holy Land*, 19.
[538] *Britain and the Holy Land*, 19.
[539] H. Goren, „Du « conflit des drapeaux » à la « contestation des hospices » : l'Allemagne et la France catholiques en Palestine à la fin du XIXe siècle", De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palstine, 1799-1917, dirs. D. Trimbur, R. Aaronsohn, 2006, 346.
[540] BOA C.ADL 91/5483.
[541] BOA C.ADL 74/4434.

новом споју танзиматског државног интервенционизма, конфесионалних подела и сталног присуства европских конзула и мисионара биће постављена позорница за следећу, још бурнију епоху.

***

Посматрано у целини, раздобље од завршетка Руско-османског рата (1768–1774) до проглашења Хатишерифа од Гилхане (1839) представљало је прелазну епоху у којој су традиционални османски оквири управљања немуслиманским становништвом на Блиском истоку почели постепено да се мењају под утицајем локалних друштвених процеса и нових међународних околности. На почетку овог периода, упркос симболичком одјеку појаве руске флоте у Средоземљу и традиционалним француским претензијама на заштиту римокатоличких мисија, стварни домети европских сила у унутрашњости Сирије, Палестине и Месопотамије остајали су веома ограничени. Свакодневни положај хришћана није почивао на јединственом и централизованом „систему милета“, већ на сложеном мозаику локалних нагодби и односа моћи: на политици покрајинских валија и полунезависних ајана, на фискалном механизму закупа црквених муката преко султанских берата, на неконфесионалним племенским савезима и на способности танке хришћанске трговачко-писарске елите да својим финансијским услугама и куповином конзуларних патената обезбеди заштиту за сопствене породице и заједнице.

Унутар самих источних цркава, међутим, вишедеценијска финансијска исцрпљеност, презаduженост и отуђеност вишег клира од дела паства отворили су простор за дубоке унутрашње поделе и ширење уније са Римом. Напредовање католицизма међу мелкитима, јаковитима и несторијанцима – које се одвијало управо у деценијама када су саме латинске мисије због укидања језуитског реда и Француске револуције пролазиле кроз тешку институционалну кризу – показало је да су главни носиоци верских промена заправо били домаћи реформски клир и обогаћени градски трговци у средиштима попут Алепа, Дамаска и Мосула. Од двадесетих година XIX века ова конфесионална слика постала је још сложенија доласком британских и америчких протестантских мисионара, чији су штампарски и просветни рад, иако у почетку скромних верских домета, покренули нову динамику надметања међу црквама. Тај процес конфесионалног разграничавања одвијао се веома неравномерно: док су на руралној периферији Трансјорданије, палестинских брда и Горње Месопотамије хришћани и муслимани наставили да живе у оквиру заједничких племенских табора, обичајног права и локалних светилишта, у великим урбаним центрима Сирије црквене јерархије су кроз канонске спорове са Римом и строге моралне уредбе о контроли тела, одевања и породичног живота настојале да повуку јасније границе између вероисповести. Постепена политизација и интернационализација ових унутрашњих црквених расцепа одвијала се кроз неколико кризних таласа у првим деценијама XIX века. Најпре је покушај православне јерархије да уз помоћ султанских фермана силом сузбије мелкитски католички покрет у Алепу и Дамаску (1818-1820) заустављен избијањем Грчке револуције (1821). Док се православна црква услед сумњи државних власти у њену лојалност и вишегодишњег прекида ходочасничких прихода суочила са репресијом и тешком финансијском кризом, источни католици су искористили прилику да пред покрајинским властима и Високом портом нагласе своју политичку оданост султану и разграниче се од побуњених Грка, што је након руско-османског рата (1828-1829) допринело издавању посебног берата за католичку заједницу под окриљем јерменског католичког патријарха у Цариграду (1830). Снажан подстицај промени међуверских односа у Сирији и Палестини донела је деценија египатске управе Ибрахим-паше (1831-1840): укидањем дела традиционалних статусних ограничења за немуслимане, ослањањем на католичку административну елиту и ширим отварањем приморских и унутрашњих градова за западну трговину и конзулате, египатски режим је пореметио дотадашњу локалну равнотежу. До тренутка када је Висока порта крајем ове епохе кренула у обнову своје централне власти,

некадашњи локални спорови око јерусалимских Светих места, власништва над градским храмовима или свештеничких обележја све чешће су излазили из оквира покрајинских судова, постајући предмет дипломатског надметања Великих сила.

4 Доба Танзимата (1839-1878)

4.1 Рестаурација османске власти и парадокси раног Танзимата

4.1.1 Слом египатске управе

Прелом у историји блискоисточних хришћана отпочео је у пролеће 1839, када је избио нови отворени рат између османског султана и његовог одметнутог египатског валије. У априлу 1839. султан Махмуд II напао је египатске положаје у северној Сирији са целокупном војском коју је могао да подигне, али је у јуну претрпео катастрофалан пораз од снага Ибрахим-паше код Нусајбина. Мање од месец дана након те битке султан Махмуд II је преминуо, а у јулу је готово читава османска ратна флота под командом капудан-паше добровољно отпловила у Александрију и предала се Кавалали Мехмед Али-паши, док су се два преостала османска корпуса у Анадолији сама разбежала. На престо у Цариграду ступио је шеснаестогодишњи султан Абдулмеџид I у тренутку када је Мехмед Али-паша ултимативно захтевао да му се призна наследна власт над свим територијама које је држао. Суочене са могућношћу потпуног слома царства, европске Велике силе упутиле су заједничку колективну ноту захтевајући од обеју страна да не доносе никакво решење без сагласности европске пентархије, са чиме се Висока порта одмах сагласила.[542]

О томе каква су осећања владала међу сиријским хришћанима у тренуцима овог ратног сучељавања уверљиво сведочи дневник сирског католичког учитеља из Алепа, Наума Бахаша: пишући о пролећу 1839, Бахаш бележи да су локални хришћани стрепели за своје животе када се у мају османска војска почела гомилати у близини града, али да су, чим је стигла вест о египатској победи код Нусајбина, хришћани јавно славили заједно са Египћанима, док су се локални муслимани повукли у своје куће.[543] Ипак, на међународном плану Кавалали Мехмед Али-паша наишао је на одлучан отпор готово свих Великих сила: Русији је на јужним границама био потребан слаб османски сусед, а не витална египатска империја; Уједињено Краљевство се бојало за своје комуникације и поседе у Персијском заливу, те је већ почетком 1839. заузело Аден и заузело изразито непријатељски став према Каиру; Аустрија је из начелних легитимистичких разлога била против било каквих револуционарних амбиција побуњеног валије, док је Пруска остала у другом плану желећи смирење тензија, па је једино Француска заузимала амбивалентан и благонаклон став према Египту.[544] Шта више, још у претходним годинама лорд Палмерстон је ради обуздавања растуће конкуренције сила покретао иницијативу да се Османском царству међународно гарантују територије и да се оно фактички укључи у европски Концерт. Аустријски канцелар Метерних тада није пристајао на тај предлог бојећи се сукоба Лондона и Петрограда и аргументујући да се слична акција у Грчкој завршила тако што је та земља уместо неутралне државе постала протекторат трију сила и трајни камен спотицања у њиховим односима, а када је касније ту иницијативу прихватио Париз, Метерних је иронично приметио да формално османски Алжир који је Француска окупирала никада није враћен Цариграду.[545]

Управо у том тренутку крајње спољнополитичке и војне угрожености, султан Абдулмеџид I је у новембру 1839. у парку Гилхана, у присуству државног врха, верских поглавара и страних дипломата, прокламовао чувени Хатишериф од Гилхане. Уводна реченица хатишерифа гласила је да „ниједна држава у којој не влада шеријат не може опстати и победити“. Он је свечано потврђен у светој дворској одаји где се чувао огртач Мухамеда,

[542] *Šedivý, Crisis , 54-58.*
[543] *Aḫbār Ḥalab I*, 128-131.
[544] Šedivý, *Crisis* , 83-89.
[545] Šedivý, *Crisis* , 77-78.

посланика ислама.[546] Само обећање правде и заштите поданика од зулума није представљало ништа ново за османске султане који су ступали на престо. У новом хатишерифу нису били прописани секуларни принципи Француске револуције или апстрактне друштвене једнакости, нити је сам текст био резултат директног диктата Великих сила. Изричито, макар и у инструменталној форми, он је зазивао класичне исламске државно-правне принципе ранијих векова.[547] Махом дело министра спољних послова Мустафа Решид-паше, Хатишериф из 1839. уопште није доделио некаква посебна корпоративна права хришћанским заједницама, већ је прокламовао опште гаранције живота, части и имовине признате целокупном становништву царства.[548] Оно што јесте представљало суштинску новину у поређењу са традиционалним султанским уредбама о правди (*ʿadāletnāme*) било је то што је обећање законитости сада упућено директно свим поданицима Османског царства без обзира на веру, уместо да буде адресирано само на покрајинске намеснике, кадије и војне заповеднике, као и чињеница да је османски султан по први пут у историји лично положио свечану заклетву да ће поштовати принципе прогласа.[549]

Хатишериф од Гилхане убрзо је одштампан и разаслат у све провинције царства, укључујући и оне које су се налазиле под влашћу Мехмед Али-паше, уз наредбу да свуда буде јавно прочитан на градским трговима. Иако се може претпоставити да овај реформски акт није био једини узрок брзог унутрашњег урушавања власти Ибрахим-паше у Сирији – како су то касније сугерисали османски историчари, попут Ахмед Џевдет-паше – чињеница је да је египатски војсковођа убрзо по објављивању хатишерифа осетио потребу да због сумње у издају погуби неколико својих блиских сарадника, што указује на то да је султанов проглас заиста допринео колебању у египатским редовима.[550]

Од 1826. Османско царство је започело са стварањем кабинетских министарстава, с тиме што је систематски рад почео десет година касније. Међу првим министарствима 1836. настало је и Министарство спољних послова (*Ḫāriciyye Neẓāreti*). По доношењу Хатишерифа, извршена је институционална реорганизација којом је ово министарство преузело више функција које би обично припадале унутрашњој управи. Стога је подељено на два главна одељења са по једним државним подсекретаром (*müstešār*), па се прво одељење бавило дипломатијом, док је друго – произашло из некадашње канцеларије Царског дивана – обухватало два одсека: Канцеларију Царског дивана (*Dīvān-ı Hümāyūn Ḳalemi*) и новоосновани Одсек за послове немуслимана (*Mezāhib-i Ġayr-i Müslimīn Dāʾiresi*) са посебним референтима за сваку признату заједницу, чији је задатак био да издаје наредбе и води преписку у вези са свим питањима немуслиманских заједница у царству, без обзира на то из ког су државног органа потекла.[551]

Док је Порта проглашавала реформе, судбина Сирије решавана је у европским престоницама. Пошто је руски цар Николај I у септембру 1839. одлучио да сарађује са Лондоном ради сузбијања египатских амбиција и изоловања Француске, у децембру је у Лондону отпочела конференција представника четири Велике силе, која је у јулу 1840. резултирала потписивањем Конвенције о пацификацији Леванта. Овим актом је Кавалали Мехмед Али-паши понуђено наследно право управе над Египтом и доживотно држање јужног

[546]B. Abu-Manneh, „The Islamic Roots of the Gülhane Rescript“, Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876), Piscataway 2001, 85-89.
[547]E. Edhem, „L'Édit des Tanzimat (1839): une relecture“, *Turcica* 52 (2021): 201–307.
[548]M. M. Kenanoğlu, „19. Yüzyıl Osmanlı Hukuk Sisteminde Gayrımüslim Cemaatlere Tanınan Adlî Yetkiler ve Bakmaya Yetkili Oldukları Davalar“, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 5 (2008): 7-44
[549]B. Abu-Manneh, „The Islamic Roots of the Gülhane Rescript“, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)*, Piscataway 2001, 85-89.
[550]Abu-Manneh, „The Islamic Roots“, 94-95.
[551]Shaw, Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire*, 73.

дела Палестине са Акром, уз оштро упозорење да ће у случају одбијања понуда за јужну Сирију бити повучена, док је у тајном протоколу предвиђена и заједничка војна интервенција.[552] Француска је одбила да се прикључи конвенцији и иступила је из европског Концерта; париска штампа, са изузетком најконзервативнијих листова, почела је одмах да пише о неизбежности општег рата у Европи, тражећи да се Француска врати на своје „природне границе“ на Рајни и Алпима ради одбране националне части.[553] Иронично, Француска на Леванту није имала никакав витални економски нити територијални интерес везан за опстанак египатског валије, осим што се о њему у јавности романтичарски писало као о „Наполеону Истока“, па је главни разлог француске дипломатске тврдоглавости лежао искључиво у питању великодржавног престижа.[554]

Пошто је Мехмед Али-паша последњег дана септембра 1840. одбио савезнички ултиматум, уследило је заједничко поморско бомбардовање Бејрута од стране британске, аустријске и османске флоте, праћено искрцавањем трупа северно од града, где је локалним маронитима масовно подељено оружје и муниција ради заједничке борбе против Египћана. На чело планинске побуне стао је млади британски изасланик Ричард Вуд, римокатолик који је претходно у једном маронитском манастиру учио арапски језик. Његова је реч на терену, према записима савременика, у том тренутку била закон. Он је касније постао дугогодишњи ветеран британске дипломатије на Блиском истоку.[555] Султан Абдулмеџид I званично је прогласио свргавање Мехмед Али-паше. Док се у Паризу очекивало да ће египатски валија успети сам да се одбрани током зиме док се француска армија не припреми за евентуални рат, Лондон није желео да се сукоб одуговлачи и изазове европски пожар, па је султану саветовано да, чим се Мехмед Али повуче из Сирије, врати пашу на наследно намесништво у Египту.[556] У октобру 1840. француски краљ Луј Филип сменио је ратоборну владу Адолфа Тијера и поставио нови кабинет (Гизо-Султ), спреман да поново делује у оквиру европског Концерта. Брзим савезничким освајањем тврђаве Акре у новембру 1840. војни циљ је у потпуности испуњен: Мехмед Али-паша је затражио милост, задржавши наследну управу само над Египтом, чиме су политичке везе Каира са Палестином и Сиријом трајно пресечене.[557]

Сама смена власти на сиријском тлу у јесен 1840. била је праћена локалним осветом и несигурношћу за хришћане, који су у очима муслиманског становништва били поистовећени са срушеним египатским режимом. Приликом напуштања Алепа у новембру 1840, Ибрахим-паша је за одмазду спалио више кућа локалних муслиманских угледника који су подржали османску војску.[558] Један становник Алепа забележио је да су током повлачења египатских трупа локални муслимани отворено претили хришћанима „нечим страшним“; одмах по одласку војске, са којом су у страху побегли и египатски финансијски писари Копти, уследиле су уличне увреде и понижења хришћана. Када је египатски гарнизон напустио град, светина је упала у напуштене касарне и опљачкала заостало оружје, а хришћани на улицама претрпели су батине, претње и поруге, при чему су им посебно обарани и цепани турбани; када је група пљачкаша упала у јаковитску цркву и скинула сребрно кандило, јаковити су се обратили руском конзулу који је послао своје наоружане чуваре (кавасе), ухватио починиоце и предао их градском мутеселиму.[559] Убрзо по уласку регуларних османских трупа у Алеп, војска је запосела једну велику кућу у хришћанској четврти Џудејда како би дискретно заштитила

[552]Šedivý, *Crisis* , 90-91.
[553]Šedivý, *Crisis* , 91-94.
[554]Šedivý, *Crisis among the Great Powers*, 59, 107.
[555]Mansel, *Levant*, 95.
[556]Šedivý, *Crisis among the Great Powers*, 98.
[557]Shaw, Kural Shaw, History of the Ottoman Empire, 56.
[558]Tawtal, Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina II, 40.
[559]Tawtal, Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār as-suryān, 20, 22, 26-27

тамошње хришћане од даљих напада и понижења.[560] Претходно је у самој тој прелазној фази, захваљујући својим старим везама са трговцима и бедуинским племенима, функцију алепског мутеселима задржао некадашњи јаничарски вођа Абдулах ел Бабинси, који је тај положај обављао и под Ибрахим-пашом.[561] Ипак, централна османска власт је у том тренутку настојала да покаже како неће толерисати антихришћанске изгреде у провинцијама, о чему сведочи податак да је већ у априлу 1841. Закарија-паша окупио војску и кренуо на град Урфу зато што су тамошњи муслимани јавно упућивали увреде и претње локалним хришћанима.[562]

У јужним сиријским провинцијама, међутим, повратак османске администрације донео је тренутну рестаурацију старих дискриминаторних пракси. За новог валију Дамаска потврђен је некадашњи капуђехаја Мехмед Али-паше у Цариграду, Неџиб-паша, који је убрзо по доласку у Дамаск поново увео старе шеријатске забране за хришћане у погледу одевања и кретања. Тај потез изазвао је оштре дипломатске протесте британског амбасадора лорда Понсонбија код министра Рифат-паше у Цариграду, као и самог лорда Палмерстона код османског посланика у Лондону Шекиб-ефендије. Након неколико интервенција Порта је упутила званичну опомену дамашчанском валији, при чему је Палмерстон изричито подвукао да Уједињено Краљевство – које је својим оружјем повратило Сирију султану – има пуно морално и политичко право да очекује да тамошњи хришћани буду заштићени од сваког тлачења.[563] Колики је био нови непосредни ауторитет британских представника у Сирији показује и савремена вест да је претходни намесник у Дамаску 1841, пошто није желео да спроведе једну меру коју је захтевао британски конзул, смењен са функције након свега петнаест дана управе.[564]

Питање заштите сиријских и палестинских хришћана добило је и своју међународну институционалну форму у мају 1841, када су се амбасадори Уједињеног Краљевства, Француске и Русије састали у Цариграду и упутили заједнички меморандум Високој порти: захтевано је да се потврде сва стара права која су хришћани уживали, да се спречи убирање незаконитих пореза, да либански емир и маронитски патријарх добију своје званичне заступнике (капуђехаје) у Цариграду, да се у Јерусалиму уведе положај војног команданта у рангу генерала (ферика) који би бринуо о посебној заштити тамошњих хришћана, као и да се награде локалне старешине које су помогле у повратку Сирије под султанову власт. Висока порта је у начелу прихватила све захтеве, упутивши додатно и посебног финансијског надзорника (дефтердара) са широким овлашћењима у Дамаск ради контроле тамошњег прикупљања пореза.[565] У јуну исте године султан Абдулмеџид I издао је ферман којим је Јерусалим издвојен у засебан санџак унутар Сидонског ејалета, уз изричиту обавезу новог санџакбега да штити све хришћане и стране поклонике на својој територији; иако је Русија овај потез сматрала својом дипломатском победом, посланик у Цариграду В. П. Титов опрезно је саветовао да православни јерусалимски патријарх и даље остане у престоници како његов прелазак у Јерусалим не би прерано побудио сумње у руске политичке намере.[566] На другом крају Сирије, султан је током 1841. упутио посебан програмски ферман алепском валији Асад-паши којим су конкретизовани нови танзиматски поступци према хришћанима: наглашена је потреба да се хришћани у споровима обраћају шеријатском суду по могућству у присуству својих верских поглавара (а у случају странаца уз присуство њиховог конзула), потврђено је да

[560]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār as-suryān*, 30.
[561]Tawtal, „Waṯāʾiq tārīḫiyya“, al-Mašriq 55/1, 351-352.
[562]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār al-Mawārina II, 44; Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār as-suryān, 35.
[563]*Correspondence with Her Majesty's Embassy at Constantinople, Respecting the Affairs of Syria. Presented to the House of Commons, by the Queen's Command, in Pursuance of their Address to Her Majesty of the 28th February, 1843*, London 1843, 2-4, 8-9.
[564]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār as-suryān*, 33
[565]*Correspondence*, 9-10
[566]Hopwood, *The Russian Presence*, 14.

ће се џизја убудуће прикупљати по новом систему преко самих патријаршија и епископа, те је одређено да ће дозволе за изградњу и поправку цркава издавати директно централна влада како би се избегле дотадашње локалне уцене.[567] Ипак, већ само јавно читање хатишерифа и истицање његовог текста у Алепу довело је до кратких уличних нереда и негодовања муслиманског становништва.[568]

4.1.2 Нова провинцијска архитектура у пракси

Према прокламованим одредбама Танзимата, целокупни порески и управни систем у провинцијама требало је из корена реформисати. Укинута је стара подела на шеријатске и обичајне (ʿ*örfī*) дажбине, па су уведени пропорционални десетак (ʿ*öšür*), реформисана џизја за немуслимане и јединствени порез према процењеним приходима и имовини (*mürettebāt* / *vergü*). Уједно је званично укинут вековни систем закупа пореза (*iltizām*), те је порезе сада требало да прикупља директно државни чиновник именован од стране Порте (*muḥaṣṣıl-ı emvāl*), који је за своју службу примао фиксну плату. Реформисана је и управна подела провинција: санџаци су подељени на округе који су се називали исто као и судске области – казе (*ḳażā*) – на чијем се челу сада налазио световни управник (*müdīr*), док су се казе даље делиле на нахије (*nāḥiye*, састављене од већих села или градских четврти) којима је руководио локални начелник (*muḫtār*), при чему је све нивое управе идеално требало да потврђује централна власт, док је у областима на које још нису биле проширене танзиматске мере валија именовао своје заменике (*ḳāʾim-maḳām*). Једина блискоисточна област са које се у овом периоду уопште није скупљао редовни војни откуп нити спроводио овај директни фискални модел остала је Либанска гора, из разлога о којима ће бити речи.[569]

Најважнију институционалну новину у градовима представљало је увођење локалних саветодавних и управних већа. У Алепу и Дамаску су убрзо по повратку османске власти успостављени општински саветодавни органи (*Meclis-i Šūrā*), што је институција која је потом проширена на читаво царство, док су од почетка 1850-их година почели да се уводе и мешовити трговачки судови надлежни за спорове између припадника различитих верских заједница – прве праве административно-судске институције у којима су се хришћани могли равноправно појавити.[570] У седиштима ејалета уведени су велики провинцијски савети, које је обично чинило 13 чланова (седам високих представника централне власти и шест локално изабраних првака), док су од 1840. у мањим местима уведени и мали савети од пет чланова које су чинили представник пореског мухасила, кадија, шеф полиције и двојица локалних угледника, а који су били потчињени великим саветима који су морали да одобравају њихове одлуке. Сам изборни процес био је сложен и двостепен: истакнути поданици у месту најпре су путем жреба бирали гласаче, који су потом одређивали кандидате за мали савет у центру казе, док су се онда по истом принципу из редова малих савета бирали чланови великог провинцијског већа.

Међутим, између нових османских савета и савета које је у Сирији основао Ибрахим-паша постојала је суштинска структурна и социјална разлика. Док су египатски савети били строго потчињени валији, деловали искључиво као саветодавно тело и у свом саставу имали значајан број богатих трговаца (укључујући и хришћане), османски меџлиси су добили широка извршна овлашћења да сами одлучују о расподели пореза, контроли регистара, надгледању пољопривредне производње и потврди земљишних трансакција. У османским саветима готово да није било трговаца, већ су их у потпуности запоселе традиционалне муслиманске елите – улема, кадије, муфтије и ајани.[571]

---

[567]Tawtal, Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina II, 45.
[568]Tawtal, Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina II, 46.
[569]U. Gülsoy, *Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni*, İstanbul 2000, 87
[570]Masters, *Christians and Jews*, 136.
[571]F. Krimsti, *Die Unruhen von 1850 in Aleppo. Gewalt im urbanen Raum*, Berlin 2014, 229-230.

Због таквог састава, стварни положај немуслиманских представника у саветима био је маргиналан и понижавајући. Током првих година након проглашења Хатишерифа од Гилхане, провинцијски савет у Алепу није имао ниједног немуслимана међу својим члановима. У Дамаску су, с друге стране, у савет ушла тројица немуслимана (двојица хришћана и један Јеврејин), али су се они због свакодневног малтретирања и увреда повукли након неколико година, тако да до 1850. у меџлису Дамаска више није било ниједног немуслиманског члана. Муслимански већници су наводно отворено сумњичили своје хришћанске колеге да поверљиве разговоре са седница одмах преносе европским конзулима. Британски конзули су у својим извештајима примећивали да хришћански и јеврејски чланови широм Сирије веома ретко уопште и долазе на седнице савета, а када и присуствују, изложени су ритуалним понижењима попут тога да морају седети на поду на тепиху уместо на уздигнутом дивану или да служе и пуне луле својим муслиманским колегама.[572] Потпуно исту слику оставио је и пруски вицеконзул Густав Шулц описујући рад јерусалимског меџлиса до 1851. Иако је то тело формално имало осам чланова, од чега тројицу хришћана и једног Јеврејина, и требало да слободно већа о сваком питању, у стварности су немуслимански представници у страху зазирали од муслимана, док су они из мање угледних породица ћутали пред моћним градским ефендијама, па је јеврејски члан јерусалимског меџлиса на седницама само ћутао и понизно љубио руке муслиманским већницима.[573] У суседном Наблусу је локални савет такође био састављен искључиво од муслимана, директно насупрот царској наредби.[574]

Уместо да буду орган правне једнакости, меџлиси су у рукама провинцијских елита брзо постали средство за блокаду реформи и финансијске малверзације. Већ 1841. британски изасланик Ричард Вуд извештавао је из Сирије да новоосновани локални савети систематски одбијају да прихвате било какво сведочење хришћана и да све правне спорове одмах пребацују на традиционалне шеријатске судове, чиме је цела реформа у старту обесмишљена.[575] Истовремено је фетва бејрутског муфтије, којом је свако сведочење хришћана против муслимана проглашено правно безвредним, постала предмет оштре дипломатске жалбе лорда Палмерстона у августу 1841.[576] Дугогодишњи британски конзул Џон Баркер забележио је како су колективне представке (*maḍbaṭa*) које је меџлис упућивао Високој порти постале моћно оружје богатих муслиманских породица у вилајетима: меџлиси су се редовно удруживали са валијама и слали у Цариград какве год лажне тврдње би им доносиле корист. Као посебно чест механизам пљачке државне благајне Баркер наводи закуп пореза, који су валија и чланови меџлиса формално издавали неком фиктивном хришћанину или Јеврејину, задржавајући сав прикупљени новац за себе; када би дошло време да се сума преда Порти, меџлис би званично прогласио да је дотични немуслиман банкротирао, а уколико би Цариград послао царске изасланике (*mübāšir*) да на терену провере случај, веће би издало мазбату да је дужник у међувремену преминуо или побегао у непознатом правцу.[577] Колико је заправо функционисање локалних меџлиса умело да буде опасно по саме хришћане сведочи случај двојице православних сељака из Антиохије, Јоргоса Абдулнура и његовог шурака Кајуке: након вишегодишњег имовинског спора пред кадијама Антиохије и Алепа који их је финансијски исцрпео, у самом меџлису Антиохије избила је жестка свађа између муслиманских чланова

[572]M. Maʿoz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840-1861. The Impact of the Tanzimat on Politics and Society*, Oxford 1968, 198-199.
[573]Y. Hirschfeld, „Some Findings on Prussian and Ottoman Policies in Palestine During the 1840s Based on the Writings of Dr. Gustav E. Schultz, the First Prussian Vice-Consul to Jerusalem, 1842-1851“, *Palestine in the Late Ottoman Period. Political, Social and Economic Transformation*, ed. D. Kushner, Jerusalem-Leiden 1986, 272.
[574]B. Doumani, *Rediscovering Palestine. Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900*, Berkeley-Los Angeles 1995, 50.
[575]*Correspondence*, 21.
[576]*Correspondence*, 29.
[577]*Syria and Egypt I*, 145-147.

које је подмитио Јоргос и оних које је подмитио Кајука, при чему је у општој тучи замало убијен и локални британски конзуларни агент Јорги Адиб. Тада је један од муслиманских већника хладнокрвно предложио да – будући да та „двојица неверника изазивају раздор међу муслиманима“ – мецлис затражи од кадије и валије дозволу да се обојица погубе; одмах је изречена одлука да се и Јоргос и Кајука вежу у вреће и баце у реку Оронт да се удаве, па им је животе спасило само то што су на време дознали за ову пресуду и побегли пре њеног извршења.[578]

Питање разрезивања новог пореза и улоге црквених поглавара у његовом скупљању изазивало је оштре потресе и у самом Алепу. Када је у том граду нови лични порез био распоређен према занатској и трговачкој професији уместо према земљишном поседу (како је рађено у остатку царства, што је у Алепу несразмерно оптеретило хришћане), представници свих градских цркава изузев маронитске сложили су се да поднесу заједничку жалбу (арзухал) кадији и валији; иако се кадија првобитно сагласио са њиховим захтевом, валија је одбио предлог, а маронитски епископ Павле Арутин приватно је записао да је унапред знао за бесмисао те акције јер су заинтересоване муслиманске стране у граду валији већ биле „принеле тамјан“ (*qaddamū buḫūran* – односно дале мито).[579] Алепски епископи су потом покушали да избегну нову државну уредбу по којој су сами црквени поглавари морали да преузму одговорност за прикупљање пореза разрезаног на тако неправедан начин, али је валија ипак успео да их приволи на послушност тако што им је поклонио 200 бланко потврда за ослобађање од пореза (тезкера), како би по сопственом нахођењу поштедели најсиромашније породице у својим заједницама.[580]

Сами османски порески регистри из деценије након рестаурације пружају изузетно прецизну слику социјалне структуре хришћанског становништва, убедљиво демантујући уврежено мишљење да су градски хришћани били богати трговци. Према дефтеру за наплату џизје у Алепу за 1848/49, од укупно пописаних 3.675 хришћанских домаћинстава свега 4,19% плаћало је највишу пореску стопу (*aʿlā*), средњу стопу (*evsaṭ*) плаћало је 34,34%, док је чак 61,47% припадало најсиромашнијој категорији (*ednā*) – подаци који јасно показују да је само веома узак слој хришћана заиста располагао великим трговачким капиталом.[581] Иако тако прецизних фискалних табела нема за друге градове, француски конзул у Дамаску писао је свом амбасадору још 1841. да се у том граду само мали слој богаташа међу хришћанима бави великом трговином, док огромна већина дамашчанских хришћана од целокупне непокретне имовине поседује само сопствену кућу.[582] Уједно су дефтери џизје бележили и снажне токове економских миграција ка великим трговачким центрима: тако је у Алепу 1844. регистровано 748 немуслиманских досељеника, од којих су само 18 били Јевреји, а 88 хришћани из претежно арапских области, док су огромну већину чинили сиромашни и необразовани Јермени досељени махом из анадолског града Арапгира у потрази за физичким послом.[583]

Истовремено је Висока порта настојала да стави под строгу контролу економски продор страног капитала и смањи број османских поданика који су путем конзуларних патената избегавали државне порезе. Током 1845. Порта је наредила детаљно пописивање свих домаћих поданика под страном заштитом у Алепу: избројан је укупно 271 такав штићеник, од чега је највише имала Француска (66), затим Аустрија (64) и Уједињено Краљевство (48), уз 46 поименично наведених домаћих привилегованих трговаца, којима су већ наредне године одузети берати и враћена обавеза плаћања редовних пореза, тако да је до 1847. укупан број

[578]*Syria and Egypt I*, 312-313.
[579]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina II*, 50.
[580]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina II*, 51.
[581]BOA ML.VRD.CMH.d 1177.
[582]Rabbath, *Documents*, 149.
[583]BOA ML.VRD.CMH.d 401.

страних штићеника у граду осетно смањен.[584] Сличан опрез државе према ширењу европских инвестиција у Либану и приобалним крајевима види се и из наредбе сидонског валије Вамик-паше из 1850, којом је најстроже забрањена фиктивна куповина покретних и непокретних добара на име османских поданика како би се спречило да странци преко локалних посредника покупују земљиште.[585]

На централном плану, након што су још од 1840. провинцијским саветима поверене неке кривичне надлежности и у Цариграду основан Трговински савет (*Ticāret Meclisi*), током 1847. у престоници је формиран мешовити кривични суд и реорганизовано трговачко судство укључивањем страних заступника; током 1849. при ејалетским саветима основана су посебна кривична већа (*Meclis-i Cināyet*), а 1850. донет је модерни Трговински законик (*Ḳānūnnāme-i Ticāret*) по узору на француски законик из 1807, након чега су током 1853. коначно отворени мешовити трговачки судови у Алепу, Дамаску и Бејруту (док су ирачке провинције још морале да чекају).[586]

Како би ублажила притужбе западних трговаца и сопствених хришћанских поданика на рад шеријатских судова и локалних меџлиса, Порта је од краја 1840-их година убрзала реформу правосуђа и инспекцијског надзора. Пошто ни у трговачком Бејруту европски трговци нису могли равноправно да сведоче у парницама са османским поданицима пред шеријатским судом, група француских трговаца упутила је 1847. циркуларно писмо представницима Великих сила захтевајући да се и у том граду хитно отвори Мешовити трговачки суд.[587] По питању једнакости и на симболичком плану је Нађва ел Катан, анализирајући кадијски сиџил у Бејруту за период од 1847. до 1849, утврдила да је током тих тридесет месеци значајно опала употреба традиционалних графичких и језичких метода којима су писари шеријатског суда вербално дискриминисали немуслимане одређеним терминима или намерно погрешно писаним именима, та промена била је ограничена само на отворену луку каква је био Бејрут, док сиџили у конзервативном Дамаску нису показивали никакву промену у том погледу све до 1860-их.[588]

Да би проверила како се све ове мере заиста спроводе у унутрашњости, Висока порта је на самом почетку 1851. упутила у провинције специјалне инспекторе са веома широким овлашћењима: њихов задатак био је да на терену испитају да ли се поштује забрана тортуре, кулука, незаконитих глоба и прекомерног опорезивања, како напредује реформа ушура и заштита сељака од бивших мултезима, те да ли се муслимани и раја подједнако подстичу на обраду земље; специфично за хришћане, инспектори су морали да провере бројне жалбе на злоупотребе самих хришћанских старешина који су приликом разрезивања пореза поткупљивали власти и од сопствене сиротиње узимали знатно веће износе, као и да утврде да ли се џизја заиста прикупља искључиво преко епископа трију признатих заједница како је наређено уредбом из претходне године. Коначно, услед притисака савезника током Кримског рата, Порта је у фебруару 1854. потврдила британском амбасадору Стратфорду де Редклифу да ће убудуће на кривичним и трговачким судовима сведочење хришћана бити потпуно изједначено са муслиманским током истражних поступака, о чему је издат засебан ферман којим су основана мешовита истражна већа (*meclis-i taḥḳīḳ*) уз учешће хришћана, забрањена тортура и гарантовано присуство конзула у споровима страних поданика, док су питања крвнине задржана за велика провинцијска већа уз коначну потврду валије.[589]

[584]Masters, „Political Economy“, 304.
[585]BOA A.MKT.UM 32/76.
[586]BOA İ.MVL 266/10164; BOA İ.MVL 158/4564.
[587]BOA HR.TO 190/52, 3-6.
[588]N. al-Qattan, „Tut Tut a-Beirut: qadis, qists and mulberry courts“, *Turkish Historical Review* 4 (2013): 183.
[589]TNA FO 424/9, „Instructions given to Ismet Pasha“, January 6, 1851, 5-12.

Колико су, међутим, те нове правне нијансе између кривичних, трговачких и грађанских спорова остајале нејасне и недоступне чак и најугледнијим локалним хришћанима показује случај бившег либанског владара, емира Башира III Касима Шихаба: када је у марту 1855. покушао да поврати једно своје имање код Бејрута које је запосео неки муслиман и изнео случај пред велико провинцијско веће са само хришћанским сведоцима, веће је глатко одбило да уопште разматра његову тужбу, а британски конзул Мур морао је да одбије његову молбу за интервенцију.[590] Када се британски амбасадор поводом овог случаја обратио великом везиру у Цариграду, добио је званично објашњење да се у чисто грађанским и земљишним споровима пред провинцијским већима и шеријатским судовима хришћанско сведочење против муслимана заиста још увек не признаје – премда се и то питање разматра у Савету Танзимата – али да је у великим градовима већ установљена пракса да се такве парнице пребацују на мешовити суд, где се сведочење хришћана уважава.[591]

4.1.3 Статусна видљивост, питање камилавки и проблем апостазије

Док су се у институцијама водиле правне битке, на самим улицама сиријских градова највећу напетост изазивало је питање нове визуелне једнакости између муслимана и немуслимана. Посебан султански ферман којим су званично укинута стара ограничења у облачењу и забрана јахања коња за хришћане у градовима донет је већ 1841 – при чему о степену страног мешања довољно говори чињеница да је тај ферман у Дамаск донео лично британски дипломата Ричард Вуд – али је његова примена одмах изазвала насилан отпор на улици, па су исте те године хришћани у Дамаску силом обарани са коња, док су им бели турбани (раније резервисани искључиво за муслимане) јавно скидани са глава.[592] У Алепу се отпор државној униформизацији испољио кроз однос према увођењу феса: када је 1844. у граду обнародована наредба да сви поданици носе фесове, у почетку је нико није послушао, па су исте године муслимани и хришћани почели да стављају различите ознаке на фесове у сврху међусобног распознавања, све док 1847. група виђенијих хришћана није демонстративно прихватила ношење чистог феса као знак своје подршке реформском султану Абдулмеџиду I.[593] С друге стране, власти су и даље строго пазиле да хришћани не прећу границу у држању муслиманске послуге, па су 1843. јерарси свих цркава у Алепу позвани у сарај где им је прочитано писмо којим се хришћанима и Јеврејима најстроже забрањује поседовање робова.[594]

Упоредо са тим, унутар хришћанског корпуса се током прве половине 1840-их наставио оштар спор око свештеничких капа („питање камилавки“), будући да је руски посланик у Цариграду Аполинариј Бутењев по повратку османске власти успео да издејствује нови султански ферман којим се мелкитским свештеницима строго забрањује ношење одежде идентичне православној, превођење верника на унију и заузимање православних манастира.[595] Наредба да се камилавке мелкита морају променити обнародована је у Сирији већ 1841.[596] Мелкитско свештенство се, међутим, није лако мирило са овим понижењем: у Дамаску су се 1842. мелкитски свештеници у знак протеста затворили у своје куће и престали да излазе у јавност. Када је француски конзул ипак наговорио неколицину њих да изађу на улицу са традиционалним камилавкама под његовом заштитом, валија Нећиб-паша их је одмах ухапсио.

---

[590]TNA FO 424/9, „Lord Stratford de Redcliffe to the Earl of Clarendon“, February 26, 1854.
[591]TNA FO 424/9, „Consul Moore to Lord Stratford de Redcliffe“, March 8, 1855, 78-
[592]A. Massot, „Ottoman Damascus during the Tanzimat: The New Visibility of Religious Distinctions“, *Modernity, Minority, and the Public Sphere: Jews and Christians in the Middle East*, eds. S. R. Goldstein-Sabbah, H. L. Murre-van den Berg, Leiden-Boston 2016, 160
[593]*Aḫbār Ḥalab I*, 255; *Aḫbār Ḥalab: katabahā Na'ūm Baḫḫāš fī dafātir al-ǧum'iyya 8 aylūl 1839 – 16 nīsān 1843*. Ḥaqqaqahā wa-'allaqa 'alayhā wa-waḍa'a fahārisahā al-Ab Yūsuf Qūšāqǧī. Ḥalab: Maṭba'at al-Iḥsān, 1987, 47, 91.
[594]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār as-suryān*, 65.
[595]BOA İ.HR 549.
[596]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina II*, 45.

Упитавши једног од ухапшених свештеника да ли они служе османском султану или француском краљу – и добивши одговор да служе султану – валија је оштро констатовао да су мелкити некада били послушна раја, али да су се сада узбунили јер више воле да иду по налоге у француски конзулат.[597] Притисак се проширио и на друге католике, па су до 1843. маронитски свештеници у Алепу заиста били принуђени да промене облик својих капа,[598] иако је утицајни маронитски заступник Илијас Хава још 1845. из Цариграда писао алепском маронитском епископу Павлу Арутину саветујући му да нипошто не мења своју традиционалну одећу.[599]

Још дубљи судар између шеријата, танзиматске бирократије и дипломатског притиска Великих сила изазвало је питање напуштања ислама и процедура верских преобраћења. У октобру 1843. у Цариграду је извршена последња званична смртна казна над особом која је одбацила ислам: реч је била о младом Јерменину Овакиму који је у тренутку слабости примио ислам, а затим се вратио у хришћанство, због чега је јавно погубљен у престоници – одлука која је изазвала поделе чак и у тадашњем царском дивану.[600] Ово погубљење, које је за европске дипломате било додатно провокативно зато што је млади Јерменин на губилишту био обучен у европску одећу, покренуло је жестоку дипломатску офанзиву Великих сила.[601] Британски амбасадор сер Стратфорд Канинг и француски амбасадор Барон де Буркне извршили су снажан заједнички притисак на султана Абдулмеџида I, све док у марту 1844. Порта није издала званично обећање и упутила поверљиви ферман покрајинским намесницима којим се извршење смртне казне за отпадништво од ислама забрањује.[602] Већ у мају британски конзул у Багдаду могао је да извести Лондон да је и тамошњи валија примио примерак овог фермана.[603] Притом је ова осетљива наредба, како не би изазвала бунт конзервативне улеме, валијама достављена у строгој тајности, па се и касније приликом смене намесника поверљиво преносила између валија и њихових наследника.[604]

Како би убудуће у самом корену предупредила сличне међународне скандале и избегла оптужбе да се хришћани силом или преваром преводе у ислам, Висока порта је истим реформским пакетом увела изузетно сложену бирократску процедуру за свакога ко жели да прихвати ислам. Док су класични исламски прописи захтевали само јавно изговарање исповедања вере (шахаде) у присуству муслиманских сведока, нови прописи увели су читав низ строгих провера: кандидат који би изразио жељу да прими ислам морао је најпре да се појави пред кадијом заједно са једним муслиманом који га води кроз поступак и да пред судијом и сведоцима изјави како то чини потпуно слободном вољом и без икакве принуде, те да је здравог разума и да је достигао пубертет. Након тога, читава процедура морала се поновити пред локалним управним већем (*meclis-i idāre*), али овога пута уз обавезно присуство некога од најближих рођака кандидата, као и његовог свештеника или коџабаше, којима је давана прилика да разговарају са њим и покушају да га одговоре од промене вере; уколико је кандидат била жена, морао јој се подићи вео са лица ради недвосмислене провере идентитета, па би тек након што сви чланови већа потпишу записник нови муслиман добио званичну судску потврду о преобраћењу (*ihtidā i'lāmı*).[605]

---

[597]Massot, „Ottoman Damascus", 170.
[598]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār as-suryān*, 62.
[599]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār al-Mawārina II*, 47.
[600]Deringil, *Conversion*, 21-22.
[601]TNA FO 424/9, „The Earl of Aberdeen to Sir Stratford Canning", January 16, 1844, 100; TNA FO 424/9, „Count Nesselrode to M. de Titoff", February 27, 1844, 100.
[602]S. Deringil, *Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire*, Cambridge 2012, 24. На то су обично стизали и одговори који потврђују да је наредба примљена к знању; на пример, сидонски валија је одговорио 1850: BOA A.MKT.UM 34-92.
[603]BL IOR/L/PS/5/432, 139.
[604]Deringil, Conversion, 40.
[605]Deringil, Conversion, 43-45.

У свакодневном животу провинција, међутим, појединачни случајеви преласка у ислам и повратка у стару веру и даље су изазивали праве мале ратове између локалних власти, конзула и заједница, док страх преобраћеника за сопствени живот није престајао. Тако је британски конзул у Јерусалиму писао амбасадору о случају једног Јевреја који је претходно у Алепу био прихватио ислам, да би се по доласку у Јерусалим вратио у јудаизам; када га је на јерусалимској улици случајно препознао један муслиман из Алепа, повратник је у смртном страху морао да се крије све док његов алепски бивши комшија није напустио град.[606] Још пре званичног укидања смртне казне, када се једна мелкитска жена у Дамаску 1843. након примања ислама предомислила и вратила у стару веру, свештеници су се одмах обратили британском конзулату који ју је ставио под своју дипломатску заштиту.[607] Међутим, када је 1846. друга мелкиткиња из Дамаска прихватила ислам како би се лакше развела од мужа и удала за муслимана, па се потом покајала и вратила у хришћанство, дамашчански кајмакам Салих-бег је најпре уверавао британског конзула да је упознат са уредбама из 1844. и да је неће казнити, да би затим на седници меџлиса лично позвао на најоштрију казну. Свега неколико дана касније дотична жена је нестала без трага и објашњења, а Салих-бег је забранио сваку даљу истрагу.[608]

Посебне заплете изазивали су породични спорови и преобраћења лица под страном конзуларном заштитом. У Дамаску је 1847. један православац примио ислам, али је његова супруга одбила да га следи и затражила заштиту у аустријском конзулату; пошто је конзул одбио кадијин налог да жену преда ради саслушања, група хришћана је силом упала у зграду конзулата и отела је. Иако је жена на суду изјавила да не жели да мења веру и затражила развод – што јој је суд и одобрио – аустријски конзул је након тога одбио да је поново прими под своју заштиту, па је она, оставши без средстава за живот, на крају ипак прихватила ислам и поново се удала за бившег мужа. Поводом овог дипломатског инцидента сам султан Абдулмеџид I оставио је својеручну белешку да страни конзули наносе тешку штету царству мешајући се у ствари које нису у њиховој надлежности, наложивши председнику Царског дивана да на то скрене пажњу амбасадорима у престоници.[609] Три године касније, када је друга православка из Дамаска одлучила да са малолетним сином прихвати ислам по узору на свог супруга, дечак је пред кадијом јавно порекао жељу да промени веру; паша је задржао мајку у сарају ради њене безбедности, али је група православаца успела да је отме и одведе у руски конзулат, што је изазвало оштру дипломатску борбу између руског конзула и валије.[610] Исте 1850. у Алепу је извесна Адила, ћерка жене по имену Жанет која је била француски конзуларни штићеник, прихватила ислам након што се удала за локалног муслимана Ахмед-бега.[611] Пошто су у питању били француски штићеници, Висока порта је, након што је алепски валија потврдио да је девојка то учинила слободном вољом, наредила да се она заједно са мужем пошаље директно у Цариград ради испитивања пред канцеларијом великог везира.[612] С друге стране, држава је строго пазила да прелазак муслимана у хришћанство не постане начин за избегавање војне обавезе: када је извесни Стефан Атија из Јерусалима, рођен као муслиман, био приморан да служи војску упркос томе што је исповедао хришћанство, амерички конзул је уложио протест, али је Порта донела формалну одлуку да лица рођена у исламу не могу бити изузета од регрутације плаћањем војног откупа.[613]

Преобраћења свештених лица и оптужбе за јавно хуљење на ислам и даље су имали потенцијал за изазивање обрачуна на улицама. У марту 1844. у Латакији је један православни

[606] „J. Finn to Sir S. Canning“, 15 January 1849, *Britain and the Holy Land*, 148-149.
[607] Rabbath, Documents, 184.
[608] Massot, Ottoman Damascus, 174.
[609] Deringil, *Conversion*, 85.
[610] Massot, *Ottoman Damascus*, 174.
[611] BOA HR.MKT 22/1.
[612] BOA A.MKT.UM 31/2.
[613] al-Quḍāh, Naṣārā, 352.

свештеник у гневу примио ислам, пошто га је надлежни митрополит казнио јер је без његове дозволе венчао један пар. Локални муслимани приредили су му тријумфалну поворку кроз град, која се затим упутила до зграде француског конзулата и почела да је каменује, на шта им је из конзулата узвраћено истом мером.[614] Овај инцидент у Латакији, у којем је преобраћени свештеник одмах изопштен из цркве, јасно је показао колико су такви случајеви лако прерастали у насиље између заједница.[615] Када је реч о јавној увреди ислама, поступање власти варирало је од места до места: у мају 1851. у Адани је један локални хришћанин у свађи опсовао пророка Мухамеда, па га је гневна група од око 300 људи ухватила и извела пред кадију захтевајући тренутну смртну казну, али је кадија присебно успео да смири масу и избегне погубљење.[616] Међутим, свега неколико месеци касније, почетком 1852, у Алепу је један хришћанин – бивши кавас руског конзулата – због оптужбе за увреду ислама и одрицање од вере заиста погубљен упркос уредби из 1844, што је изазвало оштру накнадну реакцију британске дипломатије када је за тај случај сазнала у августу 1855.[617]

Најзад, о томе како су се у овом прелазном добу европске предрасуде, конзуларна самовоља и локално економско ривалство између самих немуслиманских заједница могли стопити у прогон сведочи чувена Дамашчанска афера из фебруара 1840. Када су у Дамаску под неразјашњеним околностима нестали фрањевачки капуцински монах Тома и његов слуга, истрага коју је повео француски конзул Рати-Ментон указала је на то да су двојица несталих последњи пут виђени у Јеврејској четврти, па су се градом мућевито проширили гласине да су их убили Јевреји како би њихову крв употребили за обредне сврхе (наводно прављење бесквасног хлеба за Пасху). Након што су у једном каналу пронађени животињски или људски остаци који су проглашени телима убијених, ухапшен је читав низ најугледнијих дамашчанских Јевреја, укључујући и рабине, од којих су четворица преминула од последица тортуре.[618] Иако су француски (а у почетку и локални британски) представници у Сирији подржали ове оптужбе против Јевреја, лорд Палмерстон у Лондону одлучно је одбио да поверује у средњовековну крвну клевету, те је британским дипломатама наложио да се хитно ангажују и зауставе даљу тортуру јеврејских поданика.[619]

Сама појава оптужби за ритуално убиство није била потпуно непозната на Леванту у претходним деценијама: пре дамашчанског случаја забележено је барем шест сличних оптужби – у Алепу (1810), Бејруту (1824), Антиохији (1826), Хами (1829), Триполију (1834) и Јерусалиму (1838) – и мада ни у једном од тих случајева османски шеријатски суд није донео осуђујућу пресуду, свуда је био приметан снажан притисак хришћанске јавности.[620] Иако је ова врста антијеврејског наратива несумњиво показивала продор европске популарне културе и антисемитских стереотипа међу хришћане Блиског истока (будући да је мотив крвне клевете поникао на европском тлу),[621] његову жестину у Дамаску 1840. треба посматрати и кроз призму деценијског политичког и финансијског супарништва између успона мелкитске елите (попут породице Бахри) и старих јеврејских банкарских кућа (попут породице Фархи), чему треба додати и податак да је у самом Дамаску још 1837. вођен оштар судски спор око поправке

[614]Tawtal, „Waṯāʾiq tārīḫiyya“, al-Mašriq 55/1, 35.
[615]Tawtal, Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab: Aḫbār as-suryān, 72.
[616]F. Tawtal, „Waṯāʾiq tārīḫiyya ʿan Ḥalab (ğarīdat ayyām lam yakun bi-l-ʿarabiyya ğarāʾid): aḫbār as-Suryān wa-mā ilayhim aḫḍan ʿan yawmiyyat Naʿūm al-Baḫḫāš wa-ġayrihā min al-maḫṭūṭāt 1850-1851“, *al-Mašriq* 56/1 (1962): 16.
[617]TNA FO 424/9, „Mr. Young to the Earl of Clarendon“, August 7, 1855, 101; TNA FO 424/9, „Lord Stratford de Redcliffe to the Earl of Clarendon“, August 7, 1855, 151-152.
[618]C. Walbiner, „The Damascus Affair of 1840 – a case of inter-communitarian conflict in Ottoman Syria?“, *Co-habitation et conflits dans le Bilâd al-Châm à l'époque ottomane. Musulmans et chrétiens à travers les écrits des chroniqueurs et des voyageurs*, eds. S. Daccache et al., Beirut 2014, 269-270
[619]„Viscount Palmerston to W. T. Young“, 27 June 1840, *Britain and the Holy Land*, 130-132.
[620]J. Frankel, *The Damascus Affair: „Ritual Murder," Politics, and the Jews in 1840*, Cambridge 1997, 54.
[621]Walbiner, „The Damascus Affair“, 276-277.

мелкитске цркве (будуће Саборне цркве у четврти Зејтун) на земљишту за које је јеврејска заједница тврдила да је првобитно припадало њиховој синагоги, а који је на крају добила католичка страна.[622] Током трајања афере из 1840. чак је и сам мелкитски патријарх Максим Мазлум објавио један памфлет који је потврђивао причу о јеврејским ритуалним убиствима, премда је – како сам примерак није сачуван – остала недоумица да ли је реч о његовом оригиналном спису или о арапском преводу књиге једног савременог молдавског Јевреја који је био прешао у хришћанство.[623] Овај образац непријатељства према Јеврејима наставио се у Дамаску и током наредних деценија: дугогодишњи амерички протестантски мисионар Хенри Џесап забележио је да се сваке године уочи Васкрса понављају гласине о крвном ритуалу и да су поједине групе православних и римокатоличких хришћана у Дамаску и Бејруту сваког пролећа редовно изнуђивале новац од локалних Јевреја, претећи им да ће у супротном по граду пронети глас да су поново жртвовали хришћанско дете.[624]

4.1.4 Побуна на Либанској гори 1840. и слом Шихаба

Нигде се прелаз са египатске на обновљену османску управу није одразио тако експлозивно као на Либанској гори, где је у свега неколико година деценијски шихабијски поредак замењен институционализованим секташким сукобом. Након неуспешног друског устанка из 1837-1838, нови општи бунт против египатске централизације и фискалног притиска избио је у пролеће 1840, када су покушаји Ибрахим-паше да коначно разоружа мароните прерасли у отворену побуну у мају.[625] У првим месецима 1840. Мехмед Али-паша је из Каира наредио Ибрахим-паши и старом либанском емиру Баширу II Шихабу да без изузетка разоружају све становнике Либанске горе, да потом спроведу редовну војну регрутацију и прикупе ванредне намете. Када је крајем маја емир Башир II заиста приступио одузимању оружја у престоном Дејр ел Камару, плануо је устанак: друске чете кренуле су на Сидон, а маронитске на Бејрут, при чему је на чело устаника стао француски легитимистички авантуриста виконт Д'Онфроа, настањен у Зук Михаилу. Почетком јуна Ибрахим-паша је, јавно поричући намеру да уведе регрутацију, упутио оштру опомену становницима Горе да се сместа покоре претећи им потпуним уништењем; и док су се друзи у Шуфу и грађани Дејр ел Камара привремено повиновали, становници области Метн наставили су борбу и опсели Бејрут, а египатске трупе су безуспешно покушавале да изведу поморски десант северно од града код села Џуније.[626]

Емир Башир II покушао је хитно да преговорима угаси пожар. Устаници су поставили захтеве да се укине присилна радна обавеза у државним рудницима угља у Корнајлу, да се убудуће плаћају само основни порез по глави и земљишна мирија, те да испуњење свих тих услова званично гарантују конзули Уједињеног Краљевства и Француске у Бејруту. Иако је емир био спреман да обећа пореске уступке, категорички је одбио да у унутрашњи договор буду укључени страни конзули, на шта су устаници прекинули преговоре и почели свуда да позивају народ да се повинује законитом султану Абдулмеџиду I уместо египатском валији.[627] Египатски гарнизон је неколико пута безуспешно покушавао да се пробије из опкољеног Бејрута, док су удружене хришћанско-шиитске снаге успеле да пресретну и заплене велики товар оружја упућен египатским трупама у долину Бека; у том критичном тренутку интервенисао је лично Хана Бахри-бег, захтевајући од маронитског патријарха Јусуфа Хубајша

[622]BOA C.ADL 17/1068.
[623]Masters, *Christians and Jews*, 123; Walbiner, „The Damascus Affair", 272.
[624]Jessup, *Fifty-Three Years II*, 424.
[625]E. D. Akarlı, *The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920*, Berkeley-Los Angeles 1993, 24.
[626]C. Charon, „La Syrie", *Échos* 54, 281.
[627]Charon, „La Syrie", *Échos* 54, 281-

и бејрутског мелкитског епископа Агапија Ријашија да својим ауторитетом умире хришћане уз обећање да ће њихови захтеви бити испуњени.[628]

Истовремено је у самом Бејруту положај странаца постао крајње несигуран: како су напади недисциплинованих египатских и арнаутских војника на француске поданике постајали све учесталији, а француски конзул није могао да добије задовољење од локалних власти, он је демонстративно спустио конзуларну заставу и послао изасланике генералном конзулу у Александрију, на шта је Мехмед Али-паша одмах наредио да се конзулу пружи пуна сатисфакција.[629] Прва фаза устанка ипак је угушена у јулу 1840: виконт д'Онфроа је са својим одредом стигао до Згарте код Триполија, али је на вест да су друзи напустили устанак и да се спремају да нападну Кисраван (и чувши да је његова сопствена глава уцењена) на једној француској корвети побегао за Ларнаку на Кипру. За то време је египатски заповедник Осман-паша продро преко Метна, спалио села Кафр Силван, Хаману и Муалаку и приморао део устаника на предају.[630] Иако су становници околине Захлеа у том тренутку наговорили емира Ахмеда Шихаба да стане на чело преосталих устаника у Бикфаји, епископ Агапије Ријаши успео је да га убеди да се преда; међутим, када је емир Ахмед отишао код емира Башира II да изјави покорност, стари емир га је одмах ухапсио и спровео у тамницу у Акру, након чега су египатске снаге привремено поново успоставиле контролу над Гором.[631]

Предах је био привидан, јер је већ у јулу 1840. на чувеном сабору у Цркви Св. Илије у Антилијасу проглашена општа мобилизација хришћана, друза, сунита и шиита против египатске тираније; положивши заједничку заклетву над олтаром, устаници су приморали и до тада опрезну јерархију Маронитске цркве да пружи званични благослов општем устанку, при чему је овај директни улазак маронитске патријаршије у високу политику представљао историјску новост, баш као и појава обичних сељака који су почели самостално да предводе наоружане чете.[632] Овај масовни покрет ставио је француску дипломатију у безизлазан положај између њеног традиционалног покровитељства над маронитима и геополитичког савезништва са Мехмед Али-пашом. Према извештају француског конзула у Бејруту Проспера Буреа, мржња маронита и друза према египатској власти била је потпуна и он сам на Гори није срео ниједну особу која не би била спремна да узме оружје против трупа Ибрахим-паше; конзул је упозоравао да је традиционални француски утицај – који је, вероватно не без претеривања, описивао као снажнији од оног који су султан и паша икада имали – директно угрожен француском подршком Египту. Схватајући да ни Париз не може натерати Либанце да заволе египатски режим, Буре је предложио стварање једне аутономне хришћанске кнежевине која би се протезала од Бејрута до Антилибана и која би лабавим поданичким везама била везана за Египат или чак потпуно независна – својеврсне „блискоисточне Швајцарске" под пресудним француским утицајем која би служила као тампон-зона између султана и валије.[633]

Док је Париз оклевао, британски агенти на терену успешно су распиривали устаничка осећања маронита, тим пре што је француски конзул у Бејруту током блокаде изгубио редовну везу са својим генералним конзулатом у Александрији; према Буреовој каснијој оцени, кобна грешка француске дипломатије била је то што у јуну 1840. није одлучно подржала понуду Мехмед Али-паше о нагодби када су сами маронити тражили француске гаранције, па је неодлучност Париза само ојачала британску позицију.[634] Истовремено су се уз британског агента Ричарда Вуда устаницима на терену придружили и разни европски језуити и ситни

[628]Charon, „La Syrie", *Échos* 54, 282
[629]Charon, „La Syrie", *Échos* 54, 283
[630]Charon, „La Syrie", *Échos* 54, 283
[631]Charon, „La Syrie", *Échos* 54, 283
[632]Makdisi, *Culture of Sectarianism*, 58
[633]AMAE 50MD/43, „Rapport de M.r Bourée sur les évènemens du Liban et sur sa conduite", 22 novembre 1840, 21r-25v
[634]AMAE 50MD/43, „Rapport", 25v-30v,

племићи, верујући у своју кључну историјску улогу, док ће у наредним месецима Француска очајнички настојати да поврати изгубљено поверење маронита, а Уједињено Краљевство – увидевши да се маронити ипак враћају под француско окриље – почети да тражи трајни ослонац у склапању политичког савеза са друзима.[635] Притом је чињеница да су се језуитски мисионари током побуне 1840. отворено сврстали на страну маронитских устаника и савезничке коалиције насупрот званичној политици Француске додатно пореметила односе Париза са овим редом, поготово стога што је француски конзул у Бејруту већ гајио дубоку сумњу да језуити тајно сарађују са Аустријом.[636]

Војни расплет одиграо се мућевито крајем лета 1840. У августу се британска ескадра са Кипра појавила пред Газиром и почела да растура штампани проглас комодора Чарлса Непијера којим је становништво Либана позвано да збаци египатску власт (сличан проглас растурао је и британски конзул у Дамаску, због чега су га Египћани убрзо ухапсили). Иако је емир Башир II под претњом смртном казном забранио поданицима да уопште узимају у руке британске летке, почетком септембра савезничке трупе су се искрцале у Џунији, нудећи сваком Либанцу који им приђе пушку и муницију, а сваком египатском војнику који дезертира шест месеци неисплаћене плате. Процењује се да је на тај начин чак 28.000 становника Либана дошло до модерног наоружања и одмах било упућено ка Џубајлу (Библосу), одакле су Британци претходно протерали египатску посаду, да би крајем септембра на јуриш пао и Сидон.[637] Схвативши да је египатска ствар изгубљена, стари емир Башир II покушао је да договори сопствену предају са британским официрима, али како се није појавио у заказани дан нити послао обавештење, британски адмирал Стопфорд је јавно прочитао султански ферман којим је Башир II збачен и прогнан, а за новог владара Горе проглашен његов рођак, емир Башир III Касим. Нови емир Башир Касим одмах се бацио у потеру за разбијеним египатским трупама, замало заробивши и самог Ибрахим-пашу док се повлачио преко Либана.[638] Савезничко заузимање обале и пад Башира II одмах су довели и до првих локалних реваншизама око црквених објеката, па су тако православци непосредно по паду Бејрута на силу заузели цркву у планинском месту Бтегрину, која се до тада налазила у мелкитском власништву.[639]

Међутим, одласком свемоћног емира Башира II и египатске војске отворен је дубок друштвени и политички вакуум у којем су се одмах сударили непомирљиве визије будућности Либана. Након успешног збацивања египатске власти, Ричард Вуд је већ предлагао да се на Либану формирају два посебна административна ентитета, маронитски и друски, док су у самом народу почеле да круже бројне разнолике петиције. Ипак, у политичким идејама маронитског црквеног вођства унутрашња друштвена хијерархија није се мењала, јер су епископат и клир остали одвојени од обичног пука, а једина суштинска новина у њиховим захтевима било је инсистирање да владар читавог Либана, наводно „по старом обичају“, мора бити маронит.[640] Када су се у мају 1841. британске трупе привремено искрцале између Хаифе и горе Кармил – што је одмах изазвало гласине да Уједињено Краљевство намерава да преузме директну контролу над Сиријом – слабом емиру Баширу III Касиму придодат је управни Савет који је требало да буде биран пропорционално по окрузима; пошто би у таквом телу бројчано малобројнији друзи изгубили свој некадашњи одлучујући утицај, друске старешине су одлучиле да упуте колективну представку Високој порти, тврдећи у њој како су они заправо

[635]Makdisi, Culture of Sectarianism, 61-62.
[636]Schlicht, Frankreich, 160-161.
[637]Charon, „La Syrie“, *Échos* 54, 284.
[638]Charon, „La Syrie“, *Échos* 54, 285.
[639][M. Mazloum], *Mémoire sur l’état actuel de l’Église grecque catholique dans le Levant*, Marseille 1841, 12.
[640]Makdisi, *Culture of Sectarianism*, 62.

правоверни муслимани који траже заштиту исламске државе.[641] Истовремено је Порта у мају 1841. покушала да новоустановљеног капућехају либанског емира у Цариграду административно подреди државном дефтердару и да потпуно одбије пријем засебног капућехаје маронитског патријарха, али је под снажним дипломатским притиском амбасадора Великих сила ускоро морала да попусти и званично прихвати обојицу заступника у престоници.[642]

Суштински узрок рата који ће ускоро букнути лежао је у нерешеном питању земљишног власништва и мукатаџијских права у јужним, мешовитим окрузима Либана. Почетком 1841. старе друске великашке породице које је некадашњи емир Башир II био протерао и лишио поседа, укључујући и породицу Абу Накад, традиционалне господаре престоног Дејр ел Камара, вратиле су се из изгнанства на Либанску гору захтевајући повраћај својих имања и пореских привилегија над хришћанским сељацима; на другој страни, обогаћени хришћански трговци и наоружани сељаци из Дејр ел Камара нипошто нису желели да се врате у традиционални поредак и поново буду изложени друској експлоатацији, па су се истакнути друзи убрзо организовали и против емира Башира III Касима и против грађана Дејр ел Камара.[643] Истовремено је из Дамаска уље на ватру додавао валија Нејиб-паша, који је покушавао да смени лојалне емире Садедина и Ефендију Шихаба из Хасбаје и Рашаје упркос њиховом доприносу у сузбијању Египћана, што је према упозорењима Ричарда Вуда могло довести само до отворене побуне хришћана на Антилибану.[644] Током те године надметање страних конзулата на Либану достигло је такве размере да је француски конзул иронично забележио како се на Гори „штићеници више не боре око заштитника, већ се сада заштитници боре око штићеника“.[645] Штавише, од септембра 1841, када се пред Бејрутом демонстративно појавио француски ратни ескадрон, стално присуство ратних бродова Великих сила у либанским водама постало је редовно средство дипломатског притиска на локалне власти.[646]

Варница која је запалила први велики друско-маронитски рат планула је у септембру 1841. због наизглед баналног спора око лова: када је један млади хришћанин из Дејр ел Камара отишао да лови јаребице на земљишту оближњег друског села Баклина, тамошњи друски шејхови су се сукобили с њим и дошло је до размене ватре, након чега су се обе вароши дигле на оружје.[647] Тиме је отпочела прва права битка између друза и маронита у модерној историји.[648] Локални шејхови, емир Касим и бејрутски мушир Селим-паша успели су уз помоћ маронитског патријарха да накратко зауставе крвопролиће и договоре састанак помирења у Дејр ел Камару за средину октобра. Међутим, видевши да друски прваци ка граду долазе на челу великих наоружаних одреда, емир Башир III Касим је у страху отказао састанак; одмах потом друске чете су са свих страна опселе Дејр ел Камар и почеле да пале и пљачкају куће по граду и околини. Опкољени емир упутио је преко патријарха очајнички позив другим маронитима да му притекну у помоћ, али су многи од њих већ били везани сопственим борбама, попут хришћана у Захлеу које су у исто време напали друзи из Хаврана.[649] Након три недеље тешке опсаде и борби у самом Дејр ел Камару, у којима је седиште емира било опкољено, Башир III Касим је био принуђен на предају. Иако су му друске вође претходно обећале слободан пролаз и милост, одмах по предаји су прекршили реч, физички претукли и опљачкали самог емира Касима, скинули му одећу и убили неколико хришћана из његове

[641]C. Charon, „La Syrie“ 55, 334.
[642]*Correspondence*, 15-17.
[643]Makdisi, *Culture of Sectarianism*, 63.
[644]*Correspondence*, 21.
[645]Schlicht, *Frankreich*, 116.
[646]Schlicht, *Frankreich*, 80.
[647]Charon, „La Syrie“, *Échos* 55, 335.
[648]*Correspondence*, 38.
[649]Charon, „La Syrie“.

пратње.[650] Неколико дана касније британски пуковник Хју Роуз одјахао је са пратњом до разореног Дејр ел Камара у покушају да заустави сукоб, али су победнички друзи пред њега изнели ултимативни захтев да друски шејх Башир Џунблат постане председник новоствореног Савета, па се Роуз вратио у Бејрут необављеног посла.[651]

Пожар се током новембра 1841. проширио на све мешовите области. Почетком новембра хришћани су упутили заједничку мазбату конзулима у Бејруту, али су управо у том тренутку друске снаге поново провалиле у градове и села и започеле покољ. Када су Селим-паша и конзули кренули у Гору предлажући компромисно решење по којем би се поставио нови врховни управник са двојицом заменика (кајмакама) – једним друзом и једним хришћанином – обе зараћене стране су тај предлог одбиле.[652] Друске чете су у новембру опљачкале и спалиле и јаковитски манастир Светог Илије, док су се у далеком Алепу са огромном зебњом пратили извештаји о страдањима у Кисравану и Дејр ел Камару.[653] У исто време су муслимани из околине Дамаска спалили православну цркву у Забаданију; руски конзул у Бејруту Базили одмах је спровео сопствену истрагу и алармирао амбасадора у Цариграду, па је Порта врло брзо наредила обнову спаљене цркве и кажњавање криваца, док су захваљујући Базилијевом залагању куће европских поданика у Дамаску и Алепу стављене под заштиту редовних османских трупа.[654]

Пошто је британска дипломатија отворено сумњичила дамашчанског валију Нећиб-пашу да тајно подстрекује и наоружава друзе у рату против маронита, Висока порта је у новембру 1841. коначно сменила овог валију, али је један од најчувенијих вођа раније друске побуне против Ибрахим-паше, Шибли ел Арјан, који је до тада служио као заповедник нерегуларне коњице управо код валије у Дамаску, на своју руку отишао са борцима да предводи напад на велико хришћанско упориште Захле у долини Бека.[655] Према једном дипломатском извештају, Нећиб-паша је до тада мирно пуштао друзе да нападају планинске мароните, али је Шибли ел Арјан направио кобну политичку грешку када је ударио на Захле (које је спадало под Дамашчански ејалет), што је приморало османског команданта Решид-пашу да војно реагује против њега.[656] Током новембарске опсаде Захлеа, браниоцима града притекли су у помоћ маронити из Кисравана, али и локални шиити. успешно се одбранивши и одбивши друске јурише, становници Захлеа су преградили реку Бардауни и поплавили околну равницу како би онемогућили дејство друске коњице.[657] За све то време османске трупе Селим-паше из Бејрута наводно су покушавале да разоружају обе стране, али се један одред који је кренуо ка Захлеу убрзо зауставио и вратио на обалу, па је једини учинак Селим-пашине војске био тај што је разоружала неколико хришћанских села која су одмах потом без отпора заузели и опљачкали друзи.[658]

Иако је за језуитског мисионара у Беки, оца Беноу Планшеа, већ тада било потпуно јасно да друзи намеравају да плански протерају све хришћане са својих поседа на југу планине,[659] до потпуног прекида свих веза између двеју заједница ипак није дошло: маронитски патријарх је убрзо обновио преговоре са друским шејховима, већина хришћанских сељака наставила је да живи и обрађује земљу под управом друских господара,[660] а француски

[650]Makdisi, *Culture of Sectarianism*, 64.
[651]Charon, „La Syrie“, *Échos* 55, 335-336.
[652]Charon, „La Syrie“, *Échos* 55, 336.
[653]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār as-suryān, 40.
[654]Charon, „La Syrie“, *Échos* 55, 336-337.
[655]*Correspondence*, 42.
[656]*Correspondence* (Liban 1841), 43.
[657]Charon, „La Syrie“, *Échos* 55, 337.
[658]Makdisi, *Culture of Sectarianism*, 71.
[659]Schlicht, *Frankreich*, 100.
[660]L. Šayḫū, „Nubḏa muḫtaṣara fī ḥawādiṯ Lubnān wa-l-Šām, 1840-1862“, al-Mašriq 11 (1926): 805.

конзул Буре је чак извештавао о једном друском шејху који је одбио да учествује у нападима на хришћане и који се у страху од сопствених сународника ставио под француску конзуларну заштиту у Сидону.[661] Ипак, у колективном памћењу становника Горе прелом је био неповратан, па је и један анонимни домаћи хроничар из 1861. управо догађаје из јесени 1841. означио као историјски почетак крвне мржње између хришћана и друза на Либану.[662]

4.1.5 Покушај директне османске управе над Либаном (1842)

Крајем децембра 1841. Висока порта је одлучила да искористи анархију на Гори како би увела директну османску управу. Из Цариграда је стигао ферман којим су преговори између двеју страна заказани за 20. децембар, али се на том првом скупу није појавио нико од друских првака. Свега неколико дана касније у Бејрут је са редовним трупама пристигао лично османски сераскер Мустафа Нури-паша у пратњи ферика Латас Омер-паше. Када је сераскер поново сазвао скуп, дошли су практично сви друски главари, док су маронити тражили исплату одштете и повратак старог емира Башира II Шихаба на власт. Након вишедневних неуспешних преговора, Мустафа Нури-паша је средином јануара 1842. сазвао велики збор, званично збацио претученог емира Башира III Касима и прочитао ферман којим је Омер-паша Латас постављен за директног војног намесника читаве Либанске горе, а када је друски емир Башир Ахмед Белама покушао да протестује претећи новом буном, сместа је ухапшен.[663]

Сама чињеница да је на чело Либанске горе по први пут у историји постављен муслимански паша послат директно из Цариграда изазвала је огромну забринутост западних дипломата и локалног клира.[664] Према извештају британског генералног конзула пуковника Роуза из јануара 1842, одмах је дошло до оштрих расправа између сераскера Мустафа Нури-паше и локалних хришћана: хришћани су тврдили да им је Порта претходно чврсто обећала да ће над њима управљати хришћански кнез и желели су да упуте петицију директно Цариграду, док је Мустафа-паша инсистирао да је он султанов опуномоћеник и притискао их да потпишу петицију којом сами траже да сераскер именује османског управника, захтевајући од маронитског свештенства беспоговорну послушност.[665] Када су хришћани ипак покушали да саставе колективну молбу за Порту, Мустафа-пашини људи су их застрашивали тврдећи да паша има неограничена овлашћења (*müstaḳil*) и да престоница уопште неће прихватити њихове жалбе, већ да се од њих очекују само потписи подршке новом валији.[666] На сличан начин је француски конзул Буре током 1842. бележио да османске власти силом и уценама приморавају људе по селима да потписују контра-петиције у којима се тобоже жале на француске дипломатске интервенције и протестантске мисионаре и траже директну османску власт, при чему је притисак био толики да су поједини хришћани бежали на ратне бродове Великих сила у луци како би се спасили од присилног потписивања.[667] Истовремено су на самом терену нерегуларне арнаутске трупе Омер-паше не само пропустиле да зауставе насиље, већ су се при новим чаркама отворено приклањале друзима и саме пљачкале хришћанска села, тако да је према процени конзула Роуза преко 15.000 становника Либана остало без крова над главом, док је 4.000 њих потписивало очајничке петиције конзулима Великих сила.[668]

Овај једнострани покушај Порте да укине либанску аутономију натерао је представнике Великих сила да привремено оставе по страни међусобна ривалства и удруже се у захтеву да се Омер-паша опозове и Либану врати домаћа управа. У лето 1842. сазвана је амбасадорска

[661]Charon, „La Syrie“, *Échos* 55, 338-339.
[662]Makdisi, *Culture of Sectarianism*, 67.
[663]*Correspondence*, 56.
[664]*Correspondence* (1841), 56.
[665]*Correspondence* (1841), 56.
[666]*Correspondence* (1841), 71.
[667]Schlicht, *Frankreich*, 120, 122.
[668]*Correspondence*, 71; Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 71-72.

конференција са османским министрима у Цариграду, чији су записници остали као упечатљив споменик продора европског дискурса „модерности и цивилизације“ у османску дипломатију: европски посланици су тврдили да је у име напретка неопходно завести нови уређени режим насупрот полудивљим планинским племенима која воде своје ратове, а султанови министри су одмах прихватили исти речник „османског оријентализма“, не устручавајући се да и сами своје планинске поданике опишу као затуцане варваре. Међутим, око конкретног модела управе ставови су били дијаметрално супротни: док су османски министри инсистирали на задржавању директне управе муслиманског паше и пророчки упозоравали да би свака административна подела Либана по верској линији била само увод у нови грађански рат, европски амбасадори су та упозорења одбацили, саветујући османским представницима да се „више понашају као државници“.[669] Унутар самог европског табора такође није било јединства: француска дипломатија имала је снажне резерве према свакој подели и залагала се за очување унитарног Либана којим би поново владао хришћански кнез из породице Шихаб, што је било апсолутно неприхватљиво за Високу порту и Уједињено Краљевство, док је Русија безуспешно предлагала поделу на три кајмакамлука како би и православни хришћани груписани у северном округу Кура добили свог засебног представника.[670]

Компромис је коначно постигнут на предлог аустријског канцелара Метерниха у децембру 1842, када је заједничка европско-османска комисија донела одлуку да се Либанска гора подели дуж друма Бејрут-Дамаск на два административна округа (кајмакамлука): Северни под управом маронитског кајмакама емира Хајдара Абу ел Ламе и Јужни под управом друског кајмакама емира Ахмеда Арслана. При томе је не само Северни округ био готово хомогено хришћански, већ су хришћани чинили бројчану већину становништва и у Јужном, друском кајмакамлуку.[671] Одмах по проглашењу ове поделе отворило се изузетно осетљиво питање северне области Џубајл, која је по првобитном османском плану требало да буде потпуно изузета из хришћанског кајмакамлука и припојена директно триполитанском санџаку. Маронитски патријарх Јусуф Хубајш и целокупна маронитска јерархија нипошто нису могли да се помире са том одлуком, пре свега зато што се у залеђу те области налазила света долина Канубин – вековно седиште патријаршије и историјска колевка маронита – која би тиме остала ван границе нове аутономије. Маронитски митрополит Џубајла почео је тада да упућује апеле представницима Великих сила молећи за хитну интервенцију, што је уродило плодом па је Висока порта у марту 1843. попустила и одредила да и област Џубајла уђе у састав хришћанског кајмакамлука. У исто то време, страх од регрутације у околним директно управљаним областима производио је необичне појаве, па је француски конзул у Бејруту 1843. известио како је читаво једно муслиманско село у подножју Либана колективно изјавило да прелази у хришћанство само да би се ослободило војне обавезе; иако је војска реаговала малтретирањем сељака, у складу са новом политиком није било трагова изрицања смртних казни због одрицања од ислама.[672] Колико је, с друге стране, конзуларна заштита на Гори постала свемоћна показује пример из 1845, када су османски војници у пролазу поред Кисравана по наредби свог мирливе покушали да ухвате једног младића који је дрско на коњу прошао поред њих, али је генерал у тренутку променио понашање и пустио га чим је чуо једину чаробну реченицу коју је требало изговорити – да је младић штићеник страног конзулата.[673]

[669]Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 71-72, 77-78; U. Makdisi, „Ottoman Orientalism“, *American Historical Review* 107/3 (2002): 768-796.
[670]Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 82-84.
[671]Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 82-84; A. Abī Yūnus, „Azmat abrašiyyat Bayrūt li-l-mawārina bayna at-taǧāḍub ad-dāḫilī wa-ṣ-ṣirāʿ ad-duwalī (1844-1847)“, *Chronos* 31 (2015): 11.
[672]Schlicht, *Frankreich*, 104.
[673]Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 87.

Нови систем двојног кајмакамата од самог почетка био је паралисан питањем такозваних „мешовитих округа“ на југу Горе и сталном агитацијом присталица свргнуте династије Шихаб. Кључни документ за разумевање развоја маронитских национално-политичких идеја у том тренутку била је „Историјска нота о маронитима“ коју је 1844. у Паризу на француском језику објавио и краљу Лују Филипу упутио маронитски архиепископ Лаодикије Никола Мурад. Представљајући Либан као „још једну француску земљу“ на Истоку, Мурад је у својој књизи објавио и чувено наводно писмо француског краља Луја IX Светог маронитима из 1250. Описујући себе као званичног представника „хришћанског народа“ и третирајући мароните као засебну политичку нацију која мора имати јединствену државу под влашћу Шихаба.[674] У пролеће 1844. архиепископ Никола Мурад предао је у Паризу и Лондону петиције у име либанских хришћана којима се захтевала обнова јединственог емирата под породицом Шихаб, укидање надлежности друског кајмакама над хришћанима у мешовитим окрузима и дипломатски притисак на Порту ради исплате ратне одштете из 1841, која у стварности никада није била намирена.[675]

Ова Мурадова дипломатска офанзива изазвала је оштар сукоб између Лондона и Париза. Британски конзул у Бејруту Нивен Мур оценио је Мурадове тврдње као потпуно неосноване, истичући да хришћански кајмакам емир Хајдар Абу ел Лама савесно управља својим делом Горе, али је истовремено осумњичио саму Високу порту да намерно застрашује кајмакаме, одлаже исплату одштета и тајно подстиче друзе на нове нападе како би добила изговор да поново војно интервенише и укине сваку либанску аутономију.[676] Генерални конзул пуковник Хју Роуз добио је из Лондона задатак да директно испита порекло Мурадових петиција; када је суочио маронитског патријарха Јусуфа Хубајша и бејрутског маронитског епископа Тобијаса Ауна са текстовима из Париза, обојица су изразила велико изненађење и одлучно тврдила да архиепископа Мурада нико није овластио да заступа мароните нити да су његови наводи тачни. Шта више, епископ Аун је поверљиво открио Роузу да је управо Мурад лично наговорио старешине северне области Џубет Бшари да одбију плаћање пореза држави, због чега валија Асад-паша мора да држи арнаутске трупе у приправности.[677] Истовремено је Роуз преко својих обавештајних канала сазнао да је архиепископ Мурад из Париза писао шејху Џубет Бшарија како Француска већ спрема војни повратак емира Башира Шихаба на власт и да је зато неопходно да се на Гори непрестано изазивају нереди и незадовољство, у чему му је на терену помагао шејх Франсис ел Хазин из Баалбека.[678]

До јула 1844. Француска и Аустрија су ипак званично заузеле став да је систем двојног кајмакамата неодржив и да треба вратити власт породице Шихаб (односно сина Башира II, емира Емина). Британски амбасадор у Паризу лорд Каули покушавао је да разувери министра Гизоа прилажући депеше пуковника Роуза и истичући да су систем два кајмакамата једногласно увеле све Велике силе и Порта, те да му, иако није савршен, треба пружити шансу да профункционише.[679] На то је бивши француски конзул Проспер Буре крајем јула 1844. саставио опширан меморандум у којем је тврдио да је читав систем двојног кајмакамата заправо био османска подвала коју су још у почетку смислили сераскер Мустафа Решид-паша и Мустафа Нури-паша како би по начелу „завади па владај“ уништили Либан. Према Буреу,

[674]Y. Mouawad, „Aux origines d’un mythe: La lettre de saint Louis aux Maronites“, *Les Européens vus par les Libanais à l’époque ottomane*, eds. B. Heyberger, C.-M. Walbiner, Würzburg 2002, 97-110 (в. и оригинал: N. Murad, *Notice historique sur l’origine de la nation maronite et sur ses rapports avec la France, sur la nation druze et sur les diverses populations du Mont Liban*, Paris 1844).
[675]AMAE 50MD/43, „Pétition adressée au Gouvernement français par les chrétiens du Mont-Liban“, 28 mars 1844, 86r-93v.
[676]AMAE 50MD/43, [N. Moore to Lord Aberdeen], May 31, 1844, 94r-98v.
[677]AMAE 50MD/43, [H. Rose to Lord Aberdeen], June 7, 1844, 101r-111v.
[678]AMAE 50MD/43, [Translation of a Letter from Bishop Tobias Aoun to H. Rose], March 22, 1844, 115r-117v.
[679]AMAE 50MD/43, „Lord Cowley to Minister Guizot“, 17 juillet 1844, 138r-147r.

патријарх Хубајш и епископ Аун одрекли су се Николе Мурада пред Роузом само из страха од османске освете, док слабост емира Хајдара и нерешено питање мешовитих округа неминовно воде у нову крваву кризу, па је – упркос дволичности маронитског клира који се сервилно удвара и Лондону и Паризу, и упркос деспотској нарави старог емира Башира – повратак Шихаба једино реалистично решење.[680]

Политички расцеп између Николе Мурада и Тобијаса Ауна убрзо се претворио и у жесток канонски раскол унутар саме Маронитске цркве око богате Бејрутске епископије. Сматрајући да му та епархија у наглом успону по праву припада због његових дипломатских заслуга у очувању Џубајла и због снажних веза у Риму (будући да га је за архиепископа својевремено поставила директно Конгрегација за пропаганду вере и да је посредовао у измирењу Шпаније и Свете столице), Никола Мурад је оштро оспорио патријархово именовање Тобијаса Ауна за епископа Бејрута. Сукоб је достигао врхунац 1845, када је Конгрегација за пропаганду вере у Риму интервенисала у Мурадову корист, наредила Ауну да одмах напусти Бејрут и за привременог администратора поставила кипарског маронитског митрополита Јусуфа Џаџу. Међутим, маронитски народ у Бејруту подигао је праву побуну у одбрану Тобијаса Ауна, па је француски конзул Ежен Пужад морао да посредује код апостолског делегата Вилардела како би осигурао Аунов останак.[681] Када је у мају 1845. патријарх Јусуф Хубајш преминуо, уследила је тромесечна изборна борба између митрополита Јусуфа ел Хазина и Павла Масада у којој је пређашњи однео победу, али су читава 1846. и почетак 1847. протекли у натезању са Римом. Префект Пропаганде вере кардинал Францони упорно је тражио да се Аун повуче са бејрутске катедре, али тако да га на то присили сам нови патријарх Хазин, док се истовремено отворио и спор око упражњене епархије у Дамаску између двојице кандидата из саме патријархове породице Хазин.[682]

Пошто је Француска одлучила да до краја стане иза Тобијаса Ауна као свог оданог штићеника, а почетком 1846. у његову корист се директно умешала и Висока порта – па је министар спољних послова Шекиб-ефендија чак послао одред османских војника да епископа Ауна свечано врате у Бејрут док су језуити због бојкота Француске организовали протесте против њега – Париз је одлучио да пресече чвор: апостолском делегату Виларделу је отворено поручено да ће га даље одбијање да призна Ауна учинити непожељном особом пред Високом портом. Схвативши озбиљност претње, делегат је замолио француску владу да сама уреди ствар у Риму, након чега је кардинал Францони у мају 1847. упутио писмо патријарху Хазину препуштајући му да за Бејрут слободно потврди кога год сматра прикладним, чиме је Тобијас Аун коначно однео потпуну победу.[683] Исте те 1845, показујући колико је француска дипломатија у Либану спремна да користи и војну силу ради очувања престижа, конзул Пужад није презао ни од тога да нареди искрцавање наоружаних француских морнара са ратне бригате код села Зук Михаила када је османски министар Шекиб-ефендија одбио да пусти на слободу једног француског штићеника.[684]

4.1.6 Рат на Либанској гори из 1845.

Док су се водили дипломатски спорови око надлежности у мешовитим округзима, на самом терену јужног Либана на прелазу из 1844. у 1845. почео је да се распламсава нови крвави рат између друза и маронита. Према француским конзуларним извештајима, појединачни случајеви убистава хришћана пролазили су уз минималне казне за друске починиоце, па су током априла 1845. заседе и крвне освете постале толико учестале да се кроз планину могло

[680]AMAE 50MD/43, [Mémoire de M. Bourée sur les affaires du Liban], juillet 1844.
[681]Abī Yūnus, „Azmat“, 11-12, 14-16.
[682]Abī Yūnus, „Azmat“, 16-17.
[683]Abī Yūnus, „Azmat“, 17-18.
[684]Schlicht, *Frankreich*, 142.

кретати само у већим наоружаним групама; када су европски конзули почетком маја упутили заједнички протест властима, то је само изазвало још отворенију пристрасност османских команданата, који су почели директно војно да сарађују са друзима.[685]

Отворена ратна дејства отпочела су крајем априла 1845, када су друске чете отвориле ватру на маронитско село Дебију на северу мукате Шуф; мештани су успели да позову у помоћ суседна хришћанска села, одакле је пристигло око 200 наоружаних мушкараца који су одбили друски напад.[686] Међутим, већ сутрадан, почетком маја, друске снаге напале су богати мелкитски Манастир Светог Јована од Рашмаје у близини Дејр ел Камара. Малобројни околни хришћани позвали су у помоћ своје сународнике из Дејр ел Камара, али када се стотинак наоружаних грађана упутило ка манастиру, пут су им препречиле редовне османске трупе; пошто маронити нису желели да се врате, османска војска је отворила паљбу на њих, убила и ранила неколицину, а остатак разоружала и бацила у затвор, док је према извештају француског конзуларног агента у Сидону исте те вечери друски вођа Хамуд Абу Накад отишао у замак Бејт ел Дин, где га је срдачно дочекао османски војни командант, ферик Давуд-паша.[687]

Како су се вести о овом нападу проширили, хришћани из околних села и мукате Џезин окупили су се, кренули у противнапад и спалили седам друских села у Шуфу. Међутим, према наводима француског агента, док су се хришћански борци одмарали у логору, приближио им се један батаљон османске редовне пешадије довикујући им да долазе као пријатељи, да би затим војници на превару ухватили неколицину издвојених хришћана, предали их друзима да их побију и отворили плотунску ватру на сам хришћански логор, након чега су се сељаци – не смејући да пуцају на царску војску – у паници разбежали.[688] Истовремено се у два села југозападно од Дејр ел Камара група од око двадесет хришћана забарикадирала у једну камену кућу одакле је пружала отпор; османске трупе су им пришле и свечано обећале амнестију ако положе оружје, али чим су се хришћани предали, војници су их везане изручили друзима који су их на лицу места поклали.[689] Сутрадан су се преостале групе хришћана пред удруженом османско-друском ватром почеле повлачити ка Џезину.[690] Наредног дана ратни пожар захватио је читаве мешовите мукате Шуфа и Џезина: док су хришћани на све начине настојали да избегну оптужбу за побуну против султана и на позив официра се мирно предавали османским трупама, ове су их редовно разоружавале и потом предавале на милост и немилост друским четама којима су повремено у пљачки помагали и шиити.[691] Коначни ударац уследио је средином маја 1845, када је друски вођа Саид-бег Џунблат заједно са османским трупама упао у долину Бека, након чега је мноштво хришћанских избеглица похитало у варош Џезин спремајући се за одбрану; ускоро су пред место стигле османске трупе које су уверавале грађане да су потпуно безбедни и да неће бити нападнути, али свега сат времена касније на разоружане хришћане сручиле су се Џунблатове друске снаге и извршиле тежак масакр, док су се преживели разбежали ка Сидону, Бејруту и Захлеу.[692]

Француски генерални конзул у Бејруту Ежен Пужад у потпуности је потврдио овакав ток догађаја у својим депешама: према његовим речима, маронити би у директном сукобу обично потиснули друзе (чему је доприносило и то што је Француска, према једном писму вицепрефекта лазариста из 1845, током сукоба тајно достављала маронитима муницију);[693]

[685]AMAE 50MD/43, „Affaires du Liban“, 2 août 1845, 259r-260r.
[686]AMAE 50MD/43, „Affaires du Liban“, 2 août 1845, 260r-260v.
[687]Rabbath, *Documents inédits*, 164-165.
[688]Rabbath, *Documents inédits*, 165.
[689]Rabbath, *Documents inédits*, 165.
[690]Rabbath, *Documents inédits*, 166.
[691]Rabbath, *Documents inédits*, 165-167.
[692]AMAE 50MD/43, „Affaires du Liban“, 2 août 1845, 260v-263v.
[693]Schlicht, *Frankreich*, 130-131.

Пужад је огорчено бележио да је британски ратни брод са мора мирно посматрао како хришћанска села у приобаљу горе и народ бежи на плаже, те да је британски генерални конзул пуковник Хју Роуз чак одбио да потпише заједничку протестну ноту Великих сила поводом свирепог убиства и спаљивања тела француског капуцинског монаха оца Шарла у манастиру у Абејху, чије су освећене црквене сасуде османски војници сутрадан јавно продавали на пијаци.[694] Штавише, конзул Пужад је успео да пресретне и неколико оригиналних писама самог друског вође Саида Џунблата: у писмима упућеним другим друским шејховским породицама (попут Талхука и Абдулмалика) којима их је позивао да нападају хришћане где год стигну, Џунблат је отворено писао о својој пуној сарадњи са османским трупама и изричито наводио да му је ферик Давуд-паша дао дозволу да уништи све хришћане на Либану, док се у писмима упућеним шејховима сунитске мукате Иклим ел Харуб представљао као правоверни муслиман који води свети рат против неверника по директној дозволи саме Високе порте.[695]

Како би предупредила страну војну интервенцију и завела ред, Висока порта је у септембру 1845. на Либан упутила самог министра спољних послова Шекиб-ефендију са ванредним овлашћењима. Одмах по доласку, Шекиб-ефендија је упутио циркуларно писмо француском конзулу у Бејруту у којем је навео да је становништво Горе показало „непријатељска осећања“ и наложио му да у року од десет дана повуче све француске држављане и мисионаре са планине у Бејрут како би војска могла на миру да спроведе разоружавање и истрагу. Конзул Пужад је тај захтев сместа одбио, истичући да – поред свих логистичких проблема које би изазвала таква евакуација – његова влада већ потражује високу одштету за два опљачкана и спаљена манастира под француском заштитом (у Газиру и Абејху), те је поручио да ће за сваки евентуални напад на Французе сматрати лично одговорним управо Шекиб-ефендију.[696] Настојећи да пред Европом покаже непристрасност османског суда, Шекиб-ефендија је потом званично позвао конзула Пужада да лично или преко свог драгомана присуствује судском процесу против ухапшеног друског вође Хамуда Абу Накада, али је француски конзул и то одбио као фарсу, подсећајући да се претходни сидонски валија Вецихи-паша пуних пет месеци изговарао недостатком времена да ухапси Абу Накада упркос необоривим доказима, све док мушир по директном налогу из Цариграда није био принуђен да га приведе.[697] Преписка између двојице званичника постала је још оштрија током јесени 1845, када је део француских држављана пред војним притиском заиста морао да се повуче са Горе у Бејрут и када је у Цариграду предата заједничка протестна нота амбасадора Великих сила.[698] Пужад је у својим извештајима упозоравао амбасадора да Шекиб-ефендијина војска одузима оружје готово искључиво од хришћана, и то уз тортуру која је редовно претходила сваком испитивању – до те мере да су хришћански сељаци који више нису имали оружја били приморани да у Бејруту купују старе пушке од европских трговаца само да би имали шта да предају војницима и избегли батинање – док су се главне друске вође које су починиле покоље неометано повукле у Хавран без икаквог гоњења.[699]

Круну мисије Шекиб-ефендије представљало је доношење новог уставног устројства за Либан у октобру 1845, познатог као „Правилник Шекиб-ефендије“. Овим актом потврђен је систем двојног кајмакамата, али је ради ограничавања самовоље мукатаџија и кајмакама у сваком од два округа установљен мешовити Административни савет: у њему су уз једног кадију седели по један плаћени представник (већник и судија) сваке од најзаступљенијих верских заједница: маронита, друза, сунита, православаца и мелкита. Шиити су имали само

[694]BOA, HR.TO, 189/18, 3-5.
[695]BOA, HR.TO, 189/32, 4-12.
[696]BOA, HR.TO, 189/33, 3-5; Исто, 5-7.
[697]BOA, HR.TO, 189/33, 13-20.
[698]BOA, HR.TO, 189/45, 1-3.
[699]BOA, HR.TO, 189/46, 3-4.

већника, али не и судију. Уједно су званично укинути сви произвољни намети мукатаџија, а у спорним мешовитим окрузима уведена је институција сеоских заступника (векила), захваљујући којој хришћански сељак више није морао да иде сам на суд пред свог друског мукатаџију, већ је имао признатог заступника сопствене вере.[700] Мукатаџијама тиме није потпуно укинута традиционална улога, али је строго ограничена сложеним кључем надлежности: уколико су обе странке у спору биле исте вере као и мукатаџија, спор је решавао сам мукатаџија; ако су обе странке биле исте вере као сеоски *векил*, пресуђивао је векил; међутим, уколико су странке припадале различитим вероисповестима, спор су морали заједнички да решавају мукатаџија и векил, а у случају њиховог неслагања предмет је ишао најпре пред надлежног кајмакама и његов конфесионални меџлис, па на крају пред сидонског валију.[701] А колико су османске власти и у годинама након Шекиб-ефендијиног разоружавања из 1845. остале у бризи од новог тајног наоружавања на Гори, сликовито показује наредба сидонског валије из 1850. којом је једном француском трговцу забрањено да на Либанску гору унесе око 160 килограма олова; иако је трговац тврдио да му је олово потребно искључиво за поправку крова на једној радионици за прераду свиле. Валија је у образложењу забране изричито упозорио да би у будућности и други могли да искористе исти индустријски изговор за дотурање материјала за ливење пушчаних зрна.[702]

4.2 Институционализација нових заједница

4.2.1 Превирања у католичким црквама

Током четврте и пете деценије XIX века, упоредо са танзиматским реформама, одвијао се сложен процес правног заокруживања источних католичких цркава и њихове коначне еманципације од јерменског административног туторства у Цариграду. Иако је још у претходној деценији хроника јерменског католичког Братства Безгрешног Зачећа из Алепа истицала залагање француског конзула Лесепса да преобраћеницима у унију осигура једнака верска права као кључни фактор за успех католицизма у тој области,[703] у самом Цариграду је почетком 1840-их административни оквир „католичке заједнице“ из 1830. упао у потпуну блокаду. Већ током 1840. такозвани „Алепљани“ у престоници – мелкити и сирски католици – изборили су се за право да се уместо код јерменског католичког патријарха уписују у регистре канцеларије цариградске латинске раје, док је маронитски патријарх Јусуф Хубајш истовремено послао у Цариград сопственог сталног агента задуженог за директну комуникацију са Високом портом. Суочен са таквим бојкотом, јерменски католички цивилни поглавар званично је обавестио остале католичке заједнице да ће убудуће пред државом водити послове искључиво за вернике сопственог, јерменског обреда.[704]

Пресудну борбу за самосталност повео је мелкитски патријарх Максим III Мазлум. Иако изабран за патријарха још 1833, Мазлум дуго није могао да добије пуну папску потврду јер су у Риму сумњали да он гаји извесну склоност ка православним канонским обичајима и источној аутономији. Тек када је у Риму коначно добио палијум и потврду достојанства, Мазлум је отпутовао у Француску, па у Цариград. Почетком 1843. у османској престоници истовремено су се нашли мелкитски патријарх Максим Мазлум, халдејски патријарх Никола Исаија (који је дошао да тражи засебан берат за своју цркву) и сирски католички патријарх Игњатије Петар VII Џарве, који је допутовао због оштрог спора са јаковитима око власништва над црквама у Дамаску и околини. Када су у том тренутку поједини угледни „Алепљани“ у

[700]Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 67, 84-85.
[701]Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 85; Schlicht, *Frankreich*, 112.
[702]BOA A.MKT.UM 31/77
[703]F. Tawtal, „Waṯāʾiq tārīḫiyya ʿan Ḥalab: Tawārīḫ al-uḫuwwa al-muğallad aṯ-ṯānī badʾuhu 16 Tišrīn aṯ-ṯānī 1832 - al-Muršid al-bādrī Nīqūlāwus al-Lāzirī: Ǧamʿ as-silāḥ min al-ahālī 1834“, *Al-Mašriq* 39/1 (1941): 159
[704]Charon, „L'émancipation civile des Grecs Melkites (1831-1847) (fin)“, Échos d'Orient 61 (1906): 337-340.

Цариграду јавно изјавили да би се радије поново уписали међу православне вернике него да буду заједно са јерменским католицима, јерменски католички цивилни патријарх је у знак протеста поново поднео оставку на заступање других обреда.[705]

Под снажним притиском претходног француског амбасадора грофа Де Понтоаа и његовог наследника барона Де Буркнеа, у августу 1844. сазван је у Цариграду заједнички састанак јерменског католичког цивилног патријарха, јерменског католичког примацијалног архиепископа, седморице јерменских световних првака и тројице источних католичких патријараха: мелкитског, сирског и халдејског. На том скупу постигнут је компромисни договор по којем ће тројица источних католичких патријараха убудуће бити званично признавани од стране Високе порте засебним султанским бератима који ће им се издавати посредством јерменског католичког представника по истом моделу по којем су источни православни патријарси добијали берате преко васељенског патријарха. Сваки од њих имаће сопственог векила у Цариграду о трошку своје цркве који ће седети у заједничком мешовитом већу, док ће се заједнички трошкови католика финансирати пропорционално. Све ове тачке званично су уписане у регистар француске амбасаде у Цариграду.[706]

Овај сложени систем, у којем су током 1840-их Порта, Папска држава, Француска и источни патријарси тражили модус за организовање четири источнокатоличке цркве под номиналним грађанским старешинством јерменског католичког патријарха, брзо се показао неодрживим због непопустљивости Максима Мазлума. Иако су сирски католици и Халдејци 1845. потписали споразум са јерменским католичким патријархом, патријарх Максим Мазлум је то одлучно одбио, бојећи се да ће тиме изгубити своје директно старешинство над богатим „Алепљанима“.[707] У децембру 1845. Мазлум је најпре успео да од Порте добије декрет којим је проглашен административно независним од јерменског католичког патријарха.[708] Коначно, пошто је и сам јерменски патријарх пред неисцрпним споровима одустао од даљег заступања других заједница, патријарх Максим Мазлум је крајем 1847. испословао директни султански берат за себе.[709] Тим преломним решењем из 1848, пошто је Висока порта прихватила начелно раздвајање духовних од световних надлежности, издат је најпре ферман којим је потврђен стари берат јерменском католичком патријарху из 1830, затим су сирском католичком и халдејском поглавару додељени фермани којима су званично титулисани као патријарси, док је Максиму Мазлуму уручен потпуно самостални берат.[710]

Тријумф патријарха Максима Мазлума крунисан је његовим повратком у Сирију. Још у мају 1843. мелкитска заједница у Алепу била је добила султанску дозволу за подизање нове велике Цркве Успења Пресвете Богородице, која је постала саборни храм града.[711] Када се након добијања берата патријарх Мазлум 1849. вратио у родни Алеп, приређена му је величанствена поворка кроз градске улице са уздигнутим великим крстовима и непрекидним свечаним пуцањем из пушака. Широко и либерално тумачећи слободу добијену бератом из јануара 1848, по којем су се мелкитске цркве могле поправљати и доградјивати без тражења посебне дозволе, као одрешене руке за неограничено зидање, алепски мелкити су прионули на монументалне радове око своје саборне цркве. То је изазвало гневну реакцију дела локалних муслимана, па је једна група упала на градилиште и прогласила га старом џамијом, док је друга група затражила од кадије да сместа заустави градњу, која је настављена тек након што су

[705]C. Charon, „L'émancipation civile des Grecs Melkites (1831-1847) (fin)“, Échos d'Orient 61 (1906): 339-341
[706]C. Charon, „L'émancipation civile des Grecs Melkites (1831-1847) (fin)“, Échos d'Orient 61 (1906): 341.
[707]P. Maggiolini, „Tradition and Modernity: The Melkite Catholic Church, the Holy See and the Ottoman Empire from the Tanzimat Era to the Mandate System“, *ARAM* 25/1&2 (2013): 277-278.
[708]Maẓlūm, *Nubḏa*, 120.
[709]Maẓlūm, *Nubḏa*, 119-120
[710]Maggiolini, „Tradition and Modernity“, 277-278.
[711]BOA C.ADL 37/2209.

мелкити богатим поклонима умирили кадију.[712] Претходне 1848. у Алепу је покренута и заједничка просветна иницијатива локалног католичког грађанства којом је основано удружење „Братство Исусово“, задужено за финансирање школовања сиромашне а надарене деце, што је подржао и маронитски епископ Павле Арутин.[713]

Оснажен султанским бератом, Максим Мазлум је настојао да чврстом руком уреди и унутрашње односе у својој цркви и заштити њен монопол пред државом. Упркос томе што је годинама зависио од подршке западних конзула, мелкитски патријарх није оклевао да искаже пуну лојалност османској држави када је требало сузбити протестантску конкуренцију: тако је 1849. Мазлум званично молио Високу порту да повуче признање угледном дамашчанском лекару и писцу Михаилу Мишаки са места вицеконзула америчког конзулата у Дамаску, управо зато што је Мишака мало пре тога напустио мелкитску цркву и јавно прешао у протестантизам.[714] Исте године Мазлум је у својој новој резиденцији у Јерусалиму сазвао помесни сабор на којем је потврђен низ строгих црквених правила која је сам саставио, упркос отвореном противљењу тројице епископа; не желећи да у тренутку патријарховог највећег угледа ризикује отворени расцеп у Мелкитској цркви, Конгрегација за пропаганду вере у Риму уздржала се од тренутне реакције и та Мазлумова правила званично је одбацила тек након његове смрти.[715] Колико је, с друге стране, мелкитска заједница у самој Сирији била изнутра подељена регионалним антагонизмима сведочи тежак инцидент у Дамаску из 1843: дуготрајне нетрпељивости између василијанских монаха пореклом са Либанске горе и домаћих Дамашчана прерасле су у отворено насиље у цркви приликом рукополагања двојице нових редовника. Скандал је отишао толико далеко да је патријаршијски викар, коме су током самог обреда упућиване смртне претње, морао да побегне у француски конзулат и затражи заштиту. Када је француски конзул Жан Бертран издао налог за хапшење наводног коловође дамашчанских демонстраната, гневна маса дамашчанских мелкита опколила је зграду француског конзулата. Пошто је конзул одбио да пусти ухапшеног, окупљени грађани су запретили да ће закључати све своје цркве за сваког свештеника који није рођени Дамашчанин, док су неки у бесу чак предлагали да се сви храмови предају православним сугрђанима.[716] Обавештен о овој побуни у Цариграду, патријарх Максим Мазлум је преко француских дипломата хитно наредио либанским монасима да се под претњом екскомуникације сместа повуку из Дамаска.[717] Истовремено су се у приморском Сидону наставили спорови мелкита са православнима: француски конзуларни агент у Сидону известио је крајем 1844. бејрутског конзула Ежена Пужада да је православни антиохијски патријарх Методије приликом посете граду затражио од локалног мелкитског епископа да му исплати ретроактивну киријy за претходних неколико година током којих је градска црква била физички подељена између двеју заједница, тврдећи да је целокупна зграда правно власништво православне патријаршије и уз захтев да православни увек морају први држати богослужење.[718] Пред крај живота, у марту 1853, султан је издао посебан хатихумајун којим је потврдио Максима Мазлума као патријарха пошто је стари прелат претходни оригинални документ наводно изгубио током путовања на југу Либана.[719] Када се током 1854. патријарх Максим тешко разболео, у османским документима као његов заступник у Александрији јавља се егзарх Јухана Хабиб, да би наредне године духовни поглавар мелкита преминуо.[720]

---

[712] *Aḫbār Ḥalab* II, 142, 146.
[713] Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: *Aḫbār al-Mawārina II*, 53.
[714] Şahin, *Faithful Encounters*, 26.
[715] Frazee, *Catholics and Sultans.* 289.
[716] Rabbath, *Documents inédits*, 155-157.
[717] Rabbath, *Documents inédits*, 158-159.
[718] Rabbath, *Documents inédits*, 162-163.
[719] BOA İ.HR 106/5229.

Паралелно са успоном мелкита, своју мрежу у северној Сирији и Месопотамији ширили су и друге источне католичке цркве. У јерменској католичкој заједници у Алепу још током 1830-их година избио је спор између локалних верника – који су захтевали да њихов епископ Василије Ајваз стално резидира у граду – и патријарха који је тражио да епископ борави у манастиру Бзумар на Либану. Пошто је папа 1838. пресудио у корист Алепљана, епископ Василије је у Алепу довршио изградњу велике саборне Богородичине цркве, одакле је средином века група јерменских католичких мисионара успела да оснује нове католичке парохије међу сиријским и анадолским Јерменима у Килису (1854), Урфи (1854), Биреџику (1856), Марашу (1858) и Бејлану (1859).[721] Са друге стране, григоријанска јерменска заједница у унутрашњости Сирије све до 1843. готово да није имала нових наменски грађених школа, а њени клирици су се углавном образовали традиционално, као лични ученици и помоћници учених монаха (вардапета), све док јерусалимски јерменски патријарх Захарија Копеци те 1843. није отворио прву модерну јерменску богословију у Рамли, која је међутим убрзо запала у стагнацију.[722]

Међу сирским католицима и халдејцима педесете године XIX века донеле су померање црквених средишта ка унутрашњости Месопотамије и нове покушаје латинизације. Након што су још 1833. у Дамаску захваљујући подршци египатског министра Хане Бахри-бега сирски католици успели да од традиционалних јаковита преотму градску цркву и 36 кућа са дућанима (због чега је тадашњи јаковитски патријарх безуспешно покушавао да тражи заштиту од Русије преко митрополита у Тбилисију, док је његов наследник Јаков слао изасланике на Порту),[723] у Алепу је и 1847. још увек трајала огорчена правна борба између јаковита и сирских католика око власништва над пет цркава, па је Висока порта решавање тог замршеног питања препустила Врховном савету правде у Цариграду, иако су се сукоби наставили и наредних година.[724] Осећајући се довољно снажним у старој постојбини своје цркве, сирски католички патријарх је 1853. пренео своју патријаршијску резиденцију из Алепа директно у Мардин.[725] Ипак, преласци епископа на унију ни у овом периоду нису увек били једносмерни и трајни, о чему сведочи случај мелкитског епископа Амиде (Дијарбекира) који се већ 1851. покајао и званичним писмом руском Светом синоду исповедио свој повратак у крило православља.[726] Код Халдејаца су латински мисионари доминиканци у Мосулу до 1853. успели да издејствују сазивање црквеног сабора који је требало да латинизује каноне Халдејске цркве по узору на маронитски сабор у Лувајзи (1736), али је сами Рим касније одбио да ратификује акта овог сабора, сматрајући да она ипак остављају прешироке слободе домаћој халдејској јерархији.[727] Сличан реформски сабор одржан је исте године и међу сирским католицима у Шарфеу.[728]

Притиснута овим снажним католичким замахом, и јаковитска црква морала је да предузме кораке ка унутрашњој консолидацији. Велики успеси уније натерали су јаковитског патријарха Игњатија Илију II да током боравка у Цариграду почетком 1840-их затражи директну заштиту православне Васељенске патријаршије, стављајући чак у изглед и могућност

[720]H. Çoruh, „Melkit Patrikliğinin Kuruluşu ve Osmanlı Devleti, Papalık ve Fransa ile İlişkileri (1853-1919)“, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 39 (2018): 90.
[721]Bawlus [al-Wartabīt], „Al-Abrašiyya al-armaniyya al-kāṯūlīkiyya fī Ḥalab - tatimma“, *Al-Mašriq* 10 (1906): 459-465.
[722]Sanjian, *The Armenian Communities*, 79.
[723]„А. П. Озерову отъ 4 іюня 1852 г.“, *Матеріалы для біографіи епископа Порфирія Успенскаго* II: *Переписка*, ред. П. В. Безобразов, С.-Петербургъ 1910, 442.
[724]BOA C.ADL 57/3428.
[725]F. Mazzuccotelli, „The Shift of the Syriac Catholic Patriarchate to Mardin: Sources and Voices from Rome“, *Syriac in its Multi-Cultural Context: First International Syriac Studies Symposium*, ed. H. Teule et al., Leeuven 2017, 302-307.
[726]„Послание митрополита Амидского Макария к Св. Синоду“, 1 августа – 1 сентября 1851 г., *Россия в Святой Земле*, 200-203.
[727]Frazee, *Catholics and Sultans*, 299.
[728]Frazee, *Catholics and Sultans*, 294.

догматског сједињења са православљем, али су на Фанару проценили да та понуда није искрена те му нису дали позитиван одговор.[729] И поред тога, патријарх Илија II успео је да оствари значајне унутрашње помаке: још 1839. окончао је вишевековну шизму која је од XIV века делила антиохијске јаковитске патријархе у Мардину од засебних патријараха у планинској области Тур Абдина, током 1845. отворена је прва јаковитска црквена штампарија, да би 1859. црквена управа била додатно централизована практичним укидањем аутономних надлежности древног мафраната Истока.[730]

4.2.2 Протестантска офанзива

Док су источне католичке заједнице заокруживале своју институционалну аутономију у Цариграду, почетком четврте деценије XIX века у мисионарску утакмицна Блиском истоку директно су се укључиле и државне цркве двеју великих протестантских сила, Уједињеног Краљевства и Пруске. Иако је први мисионар Лондонског јеврејског друштва у Палестину био послат још 1820, а до 1840. тамо деловало укупно дванаест мисионара, покушаји Друштва за промовисање Библије међу Јеврејима да већ 1837. од Високе порте и египатских власти издејствује дозволу за подизање протестантске капеле у Јерусалиму остајали су без успеха.[731] Када је након повлачења Египћана пруски посланик гроф Кенигсмарк у септембру 1841. обновио то питање на Порти, османски министар спољних послова Рифат-паша му је отворено сугерисао да би за издавање дозволе око капеле било веома корисно када би у Јерусалиму постојала макар некаква протестантска раја, можда колонија протестантских Немаца, јер би се на темељу њихових потреба знатно лакше могло одобрити грађење храма.[732] Даље дипломатске преговоре око ове цркве у Цариграду додатно је закомпликовао и тадашњи британски став око подршке уставобранитељском режиму у Србији 1843, који је изазвао трвења са Портом.[733]

Преломни корак у институционализацији протестантизма учињен је 1841, када је Пруска предложила оснивање заједничке Англо-пруске протестантске епископије у Јерусалиму, чија би делатност покривала читав Блиски исток. Британско и иностранo библијско друштво, као и Лондонско мисионарско друштво, позитивно су одговорили на ову иницијативу, тим пре што је она одговарала и политичком настојању да се сузбије руски утицај у Османском царству. Договорено је да две протестантске силе заједнички финансирају оснивање епископије, те да се епископи постављају наизменично између британских и пруских кандидата уз канонску подређеност кентерберијском архиепископу. Кентерберијски архиепископ је крајем 1841. издао званичну изјаву којом је проглашен почетак рада епископије, нагласивши да је њена примарна улога преобраћење Јевреја у Светој земљи. За првог епископа постављен је Мајкл Соломон Александер, и сам по рођењу преобраћени Јеврејин. При овом чину Високој порти није упућена никаква званична нотификација нити је од Порте тражено било какво признање.[734]

Овај потез, којим се и протестантска „висока црква“ укључила у мисионарску трку, изазвао је немале теолошке контроверзе у самој Англиканској цркви у Енглеској, где су поједини утицајни чланови Оксфордског покрета до тада покушавали да остваре блиске односе са руским Светим синодом или са Римокатоличком црквом.[735] С друге стране, будући

[729]*Книīа бытія моегō* II, 326; *Истō*, 350.
[730]Dinno, *Syrian Orthodox Church*, 133.
[731]TNA FO 424/1, „Viscount Palmerston to Viscount Ponsonby“, February 8, 1841, 1.
[732]TNA FO 424/1, „Viscountv Königsmarck to Viscount Ponsonby“, September 12, 1841, 8.
[733]TNA FO 424/1, „Sir Stratford Canning to the Earl of Aberdeen“, April 13, 1843, 9.
[734]*Britain and the Holy Land*, 49-50.
[735]Вилијам Палмер са Магдален колеџа је 1840-1841. и 1842-1843. посећивао Русију, где је водио преговоре око могућности да прихвати православље и истовремено остане у Англиканској цркви. Џон Хенри Њуман, презвитер Богородичине цркве у Оксфорду, заговарао је зближавање са Римокатоличком црквом и након ових догађаја прихватио римокатоличанство. И. Ю. Смирнова, „Англо-американское миссионерское присутствие в Святой

да је Англиканска црква у овом аранжману задржала јасно преимућство у погледу британске дипломатске заштите, јурисдикције кентерберијског архиепископа и обавезе да се чак и пруски кандидати рукополажу по англиканским канонским правилима, читав план је наишао на оштре критике и у самој Пруској.[736] Сама Висока порта изразила је дубоку сумњу према оваквој хришћанској организацији, посебно имајући у виду њену огромну прокламовану територијалну распрострањеност насупрот потпуно занемарљивом броју стварних верника, због чега је британски министар спољних послова лорд Абердин морао да уверава Цариград како је епископ Александер само обични британски грађанин и да Лондон не намерава да тражи никакве посебне државне повластице за ову цркву.[737] Један од главних проблема у раду нове мисије на терену био је управо агресивни наступ епископа Александера и чињеница да је олако обећавао британску конзуларну заштиту свима који су показивали интерес за прихватање протестантизма; како је од 1841. конзервативни кабинет у Лондону променио политику према Француској и Русији настојећи да избегне нове дипломатске иритације, Форин офис је строго наложио јерусалимском вицеконзулу Вилијаму Јангу да се уздржи од сваког стављања локалних преобраћеника под британску заштиту.[738]

Упркос тим дипломатским ограничењима, протестантска мисија у Јерусалиму наставила је да убрзано развија своју инфраструктуру: за обуку нових мисионара основана је 1842. Кућа конвертита, наредне 1843. отворена је Занатска школа са циљем стручне обуке младих, а исте године основан је и Дом испитаника који је заинтересованима за протестантизам пружао бесплатну храну и одећу уз верску поуку. Најзначајнији је пројекат представљала модерна Јеврејска болница у Јерусалиму, довршена 1844.[739] Истовремено је у Цариграду између Порте и амбасаде начелно усвојен компромисни предлог да се протестантска црква у Јерусалиму ипак изгради, али тако да споља изгледа ненаметљиво и да буде формално у склопу комплекса британског конзулата.[740] У септембру 1845. Порта је коначно издала ферман којим је дозвољена градња протестантске цркве у Јерусалиму.[741] Међутим, већ током јесени те године избили су нови бирократски проблеми на лицу места, јер је јерусалимски мутесариф, тумачећи дословно текст фермана, изнео две правне примедбе на британски пројекат: прво, будући да је ферман помињао подизање зграде изнова, а не наставак и довршавање градње, Британци нису смели да користе дубоке темеље које су већ раније били почели да зидају без дозволе. Друго, ферман је изричито наводио да ће капела бити подигнута унутар самог конзулата, што на терену није био случај са већ започетом грађевином.[742] Тек након нових дипломатских интервенција радови су настављени, па је протестантска Христова црква у Јерусалиму коначно довршена и освећена 1849.[743]

У међувремену је у децембру 1846, након изненадне смрти првог епископа Александера, на чело јерусалимске епископије по систему ротације дошао пруски кандидат, швајцарски мисионар Самуел Гоба. Видевши потпуни неуспех свог претходника у привлачењу палестинских Јевреја, епископ Гоба је из корена променио мисионарску стратегију и усмерио своју делатност ка преобраћању локалних источних хришћана, пре свега бројчано доминантних православаца. За разлику од Александера који се ослањао на Лондонско јеврејско друштво, Гоба је за главног партнера одабрао англиканско Црквено мисионарско друштво

Земле и на Ближнем Востоке в середине XIX в.: Англикано-православный аспект“, Иерусалимский Православный Семинар 6 (2015): 71-74.

[736]Sinno, *Deutsche Interessen*, 26.

[737]Sinno, *Deutsche Interessen*, 25.

[738]*Britain and the Holy Land*, 50-51.

[739]*Britain and the Holy Land*, 54.

[740]TNA FO 424/1, „Sir Stratford Canning to the Earl of Aberdeen“, May 3, 1844, 15.

[741]TNA FO 424/1, „Memorandum of the Porte to Sir Stratford Canning“, September 2, 1844, 76.

[742]TNA FO 424/1, „Memorandum of the Porte to Sir Stratford Canning“, September 2, 1844, 76.

[743]*Britain and the Holy Land*, 54-55

(CMS) са којим је и раније сарађивао у Етиопији и на Малти, док су његова блиска сарадња са пруским конзулом и чести сукоби са британским конзулом Џејмсом Фином – који је желео да у већој мери лично контролише протестантску мисију мимо свог дипломатског мандата – довели до дубоког личног анимозитета.[744] Гобаова енергична мисионарска и школска делатност убрзо је довела до преласка значајног броја православних верника у протестантизам, нарочито у Назарету и Наблусу.[745]

Овај отворени прозелитизам међу источним хришћанима изазвао је бурну реакцију у Енглеској, па је група англиканских епископа и богослова упутила званични протест Форин офису, истичући да је епископ Гоба грубо одступио од духа некадашње посланице епископа Александера православним патријарсима у којој их је уверавао да англиканци неће деловати на штету древних цркава. Када је лорд Палмерстон затражио званично објашњење, Гоба је одговорио да је однос према патријарсима требало прецизније дефинисати у самом почетку, али да акт о оснивању епископије забрањује само директно мешање у унутрашње црквене послове патријаршија – у шта се он свакако не меша – док као протестантски епископ по савести не може да одбије оне православне вернике који сами дођу и изразе жељу да прихвате јеванђеоску веру.[746] Поред англо-пруске епископије, у Јерусалиму се појавио и независни пијетистички пројекат из Базела: Немачко хришћанско друштво (основано 1780) формирало је 1840. Завод ходочасничке мисије Св. Кришоне под вођством Кристијана Фридриха Шпитлера, који је замислио успостављање „Апостолског пута“ састављеног од дванаест мисионарско-занатлијских станица које би се у линији од Јерусалима до Етиопије бавиле ширењем хришћанства личним радом и примером, премда су први такви пројекти у Јерусалиму из 1846. и 1854. пропали.[747] На другом крају региона, у Багдаду, мисија Лондонског јеврејског друштва отпочела је са радом 1844, али је већ у старту изазвала велике невоље објављујући полемичке трактате у којима је истовремено нападала и ислам и јудаизам, што је изазвало уличне нереде у граду који су озбиљно угрозили безбедност свих локалних хришћана.[748]

Док су се у Палестини ломила копља око Гобаовог рада, у Сирији и на Либану главну просветну и мисионарску снагу представљали су амерички презвитеријанци и конгрегационалисти (ABCFM). Иако су начелно и англиканци и део раних америчких мисионара заступали став да источне цркве треба реформисати изнутра, о чему је 1837. из Бејрута писао Џ. Д. Пакстон свом колеги у Измиру наглашавајући да цркве у Османском царству „не треба убијати или рањавати, већ радити с њима, прочишћивати и реформисати их“, пракса на терену неминовно је водила ка стварању засебне заједнице.[749] По доласку на Либан у јануару 1842, османски војни намесник Латас Омер-паша обећао је локалном свештенству да ће сузбити дејство протестантских мисионара, па је преко министра спољних послова Сарим-ефендије чак издејствовао циркуларно писмо страним конзулима којим се тражило да мисионарске активности ограниче искључиво на зградe својих конзулата, због чега је Омер-паша одмах ушао у оштар сукоб са британским и америчким представницима.[750] Упркос томе, током 1843. амерички мисионари су се трајно учврстили у планинском селу Абејху на Либану, где је основана прва протестантска средња школа (која ће касније прерасти у богословију). Одатле је мисионар Вилијам Томсон предузео читав низ истраживачких путовања по Сирији и Палестини проучавајући библијске локалитете, а његова књига „Земља и Књига“ (*The Land*

[744]*Britain and the Holy Land*, 55.
[745]Смирнова, „Англо-американское“, 82.
[746]Смирнова, „Англо-американское“, 84-86.
[747]R. Löffler, „The Metamorphosis of a Pietistic Missionary and Educational Institution into a Social Services Enterprise: The Case of the Syrian Orphanage (1860-1945)“, *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, ed. H. Murre-van den Berg, Leiden 2006, 155-157.
[748]BL IOR/L/PS/5/442, 385-386.
[749]S. Shaw, *American Contacts with the Eastern Churches, 1820-70*, Chicago 1937, 86.
[750]Jessup, *Fifty-Three Years I*, 58-60.

and the Book) постала је једна од најчитанијих западних лектира о Светој земљи у XIX веку.[751] Истовремено је током боравка у школи у Абејху лекар и мисионар Корнелијус ван Дајк на арапском језику саставио читаву серију модерних школских уџбеника из различитих научних дисциплина (географије, алгебре, тригонометрије и природних наука), који су постали изузетно раширени и коришћени у школама свих вероисповести широм Блиског истока.[752]

Најдраматичнији сукоб око преласка православних верника у протестантизам, који је одмах попримио размере међународне дипломатске кризе између Великих сила, избио је 1844. у вароши Хасбаји у подножју планине Хермон. Хасбаја је потпадала под управу валија Дамаска, али налазила се уз саму линију разграничења са Либаном. О томе да су основни мотиви за масовне промене вероисповести у том периоду често били фискалне и социјалне природе сведочи и документ Високе порте из августа 1844, којим је наложено да се обазриво испита има ли истине у наводима да православни сељаци у Антиохији и околини прелазе у католичанство и протестантизам првенствено због претераних пореских намета и желе да се ставе под страну конзуларну заштиту. Истрага на терену је то у потпуности потврдила.[753] Управо такав сценарио одиграо се у јануару 1844. у Хасбаји, где је локални мултезим Бузу-ага увео нове тешке порезе тамошњем православном становништву. Када су се очајни сељаци пожалили свом православном патријарху Методију у Дамаску, он их је хладно упутио да се жале сераскеру Мехмед Мустафа-паши који је у том тренутку пролазио кроз Либан. Револтиран незаинтересованошћу своје цркве, сеоски векил Шахин Џибраил обратио се најпре англиканском епископу који је пролазио кроз Бејрут, отворено му понудивши да читаво село пређе у англиканску веру уколико им он отплати пореске дугове. Иако је англикански епископ одбио такву трговину, за понуду је чуо један од америчких мисионара у Бејруту и обећао Џибраилу да ће покрити све њихове дугове ако прихвате протестантизам; чим се за то сазнало, православни патријарх је узбунио латинске и јерменске епископе, који су алармирали своје конзуле. Сва тројица су, верујући да иза целе акције стоји британски епископ, одмах дигли узбуну код османских власти.[754] Против ове протестантске акције у Хасбаји оштро је интервенисао и руски генерални конзул у Бејруту Константин Базили.[755]

Пошто су амерички мисионари обезбедили 25 кеса за порез заједно са товарима верских књига, делегација из Хасбаје вратила се у место и јавно се одрекла православне вере, прогласивши да ступа у „енглеску цркву“. Убрзо је уследила оштра преписка између антиохијског патријарха Методија и власти у Дамаску: док је патријарх оптуживао власти да су наглим повећањем харача отерале рају у јерес, власти су оптуживале патријарха да је својом небригом изгубио сваки морални ауторитет над паством.[756] Британски конзул у Дамаску Ричард Вуд покушао је у првом тренутку да се дистанцира од читаве афере, па је у марту 1844. писао дамашчанском валији Али-паши уверавајући га да Уједињено Краљевство већ располаже са довољно стварних средстава силе (пре свега ратним бродовима и оружјем којима је недавно помогло самој Порти) и да га такво ситно мисионарско врбовање поданика уопште не занима.[757]

Међутим, током лета 1844. криза у Хасбаји претворила се у прави мали локални рат. Почетком јула у Хасбаји учестале су увреде и физичке претње протестантима, док је организована група православних младића коју је предводио извесни Хамади Гора обилазила

[751]Jessup, *Fifty-Three Years* I, 61.
[752]Jessup, *Fifty-Three Years* I, 107.
[753]BOA HR.MKT 6/2.
[754]C. E. Farah, „Protestantism and Politics: The 19th Century Dimension in Syria“, *Palestine in the Late Ottoman Period. Political, Social and Economic Transformation*, ed. D. Kushner, Jerusalem 1986, 320-341.
[755]Hopwood, *The Russian Presence*, 16.
[756]TNA FO 424/1, „Consul Wood to Sir Stratford Canning“, March 18, 1844, 16-17.
[757]TNA FO 424/1, „Consul Wood to Ali Pasha“, March 17, 1844, 18-19.

куће и претњама присиљавала преобраћенике да се врате у цркву, на шта је локални управник емир Садедин Шихаб реаговао крајње млако и пасивно.[758] Средином јула у Хасбају је упала велика наоружана група православаца из Захлеа, Рашаје и Кфеира у пратњи самог патријарха и насилно се разместила на конак по кућама најбогатијих протестантских породица, претећи да ће ту остати и јести о њиховом трошку све док се домаћини не врате у стару веру, због чега су се многи протестанти разбежали; британски конзул Вуд је тада реаговао позивањем друских снага које су се поставиле између двеју група и спречиле крвопролиће.[759] Реаговао је и дамашчански валија Али-паша, који је 17. јула упутио оштро писмо емиру Садедину поручивши да држава не може дозволити да једна група раје на силу злоставља другу.[760] Истовремено је крајем јула британски генерални конзул пуковник Роуз преко Вуда упутио прави ултиматум емиру Садедину, запретивши му да ће, уколико чује за још само један случај угњетавања протестаната у Хасбаји, упутити посебан извештај амбасадору у Цариграду.[761] И док је британска дипломатија настојала да своју улогу ограничи на хуманитарну заштиту протестаната од физичког насиља без званичног подржавања прозелитизма, пруска дипломатија је отворено стала иза мисионара, па је пруски генерални конзул Лудвиг фон Вилденбрух упутио директно упозорење емиру Садедину да се нипошто не меша у верске спорове хришћана.[762] Овакво заједничко англо-пруско наступање у Хасбаји изазвало је озбиљну узбуну у руској дипломатији: руски амбасадор у Лондону барон Брунов званично се обратио лорду Палмерстону и Абердину са захтевом да британска влада обузда активности пруских дипломатских агената који подржавају мисије усмерене на откидање православног становништва, упозоравајући да међухришћански сукоби у Сирији стварају већу опасност по мир него било где другде.[763]

Врхунац кризе у Хасбаји наступио је крајем јула и у августу 1844. након инцидента између једног муслимана послатог да наплати дуг од неког хришћанина и тог дужника: пошто је хришћанин у свађи наводно извређао ислам, осуђен је на затвор, али је успео да побегне из суда. Охрабрена група од неколико стотина наоружаних православних хришћана тада је запосела војни положај на брду изнад Хасбаје и упутила емиру Садедину ултиматум у пет тачака: захтевали су да се из вароши сместа протера протестантски вођа Шахин Џибраил, да се локални кадија, писар и сараф замене људима по вољи православне странке, да се порези плаћају уредно без ванредних намета, те да емир никога не сме кажњавати без претходне пресуде.[764] Чувши да им се спрема покољ, сви хасбајски протестанти су се покупили заједно са шејхом Шахином и америчким пастором Томсоном и напустили варош. Избеглице су преко Мухтаре на реци Литани прешле на Либанску гору у Абејх и Ајтату, ставивши се под заштиту друских великашких породица Џунблат, Шемс и Кејс, док се пастор Томсон спустио у Бејрут на састанак са британским и пруским конзулима.[765] Пошто су се амерички мисионари за помоћ обратили и директно лорду Абердину, конзул Ричард Вуд је, уверен да су слабост и дволичност емира Садедина главни узрок међународних компликација у Сирији, издејствовао код дамашчанског валије да Садедин буде смењен, а за новог управника Хасбаје постављен његов брат емир Халил, са којим је послат и друски старешина Мухамед Кејс да успостави ред

[758]TNA FO 424/1, „Eli Smith to Consul Wood“, July 12, 1844, 24.
[759]TNA FO 424/1, „Eli Smith to Consul Wood“, July 16, 1844, 27.
[760]TNA FO 424/1, „Vizirial Letter to Emir Saad al Din“, July 17, 1844, 27.
[761]TNA FO 424/1, „Consul-General Rose to Sir Stratford Canning“, September 11, 1844, 31-32.
[762]TNA FO 424/1, „Earl of Aberdeen to Consul-General Rose“, September 19, 1844, 33-35; TNA FO 424/1, „Louis de Wildenbruch to Emir Saad al Deen“, July 14, 1844, 31.
[763]TNA FO 424/1, „Despatch to Baron Meyendorff, the Russian Emissary to Berlin“, August 22, 1844, 35.
[764]TNA FO 424/1, „Lieutenant Hugh Rose to the Russian Consul-General Basili“, August 22, 1844, 46-47; TNA FO 424/1, „Reverend Mr. Thomson to Consul Wood“, August 1844, 47-49.
[765]TNA FO 424/1, „Reverend Mr. Thomson to Consul Wood“, August 1844, 47-49.

и врати протестантске избеглице кућама, док су се амерички мисионари у децембру исте године привремено повукли из места.[766]

Ипак, по повратку емира Садедина на власт притисак се наставио, па су до фебруара 1845, суочени са немогућношћу мирног живота у родном месту, готово сви хасбајски протестанти били принуђени да се макар формално врате у православну цркву.[767] Овај пораз у Хасбаји толико је уздрмао морал америчке мисије у Сирији да су њени чланови почетком 1845. већ озбиљно размишљали о потпуном напуштању рада у тој земљи. Преломну улогу у том тренутку одиграо је млади учени маронитски преобраћеник у протестантизам Бутрус ел Бустани, који је мисионарима упутио страствено писмо образлажући да би њихово повлачење значило катастрофу за будућност протестантизма у Сирији и сам саставио практичан план за трајно збрињавање хасбајских избеглица и даље финансирање мисије.[768] Када је током рата на Либану 1845. наоружана група православних младића у Хасбаји разбијена, тамошњи протестанти су поново позвали америчке мисионаре и обновили своја богослужења, али је у лето 1846. управник места поново употребио силу и под батинама их натерао да се врате у православну цркву, распустивши протестантску школу и бацивши учитеља у тамницу.[769] Због тог насиља у пролеће 1847. директно је интервенисала сама Висока порта, па је велики везир у априлу 1847. упутио оштро писмо паши у Дамаску којим је најстроже забранио свако даље прогањање протестаната.[770] Када су се крајем 1847. хасбајски протестанти, добивши заштитни ферман од новог дамашчанског валије Сафети-паше, вратили у своје домове, емир Садедин је привидно прихватио султанову заповест, али им је затим приватно запретио смрћу уколико се не врате у православну цркву.[771] Протестанти су одмах упутили нову жалбу у Дамаск, на шта је Сафети-паша у јануару 1848. послао жестоко претеће писмо хасбајском емиру, којим је коначно сломљен његов отпор и осигурана слобода протестантске заједнице у том месту.[772]

Поред Либана и Палестине, протестантске мисије су од 1840. остариле снажан продор на северу Сирије и у Месопотамији. Амерички мисионари су започели веома успешан рад међу јерменским становништвом северно од Алепа – у Антепу, Килису и Марашу – као и дуж тока реке Еуфрата.[773] Истовремено је Англиканска црква усмерила пажњу ка сирским хришћанима: први англикански изасланик Ц. В. Етериџ послат је у те крајеве 1840. и по повратку објавио обимну монографију о сирским црквама, литургијама и књижевности,[774] док је 1842. кентерберијски архиепископ одредио Џорџа Персија Бецера за сталног мисионара у Месопотамији и Курдистану међу несторијанцима и јаковитима, где је овај остао све до 1845. и оставио драгоцене извештаје о стању тих цркава.[775] На самој сиријској обали, од 1842. појачано је и пруско конзуларно присуство у Бејруту, где су се немачке, француске и швајцарске протестантске групе касније (до 1856) удружиле у јединствену европску протестантску конгрегацију која је бројала 73 члана.[776]

Круну деценијског британског дипломатског залагања амбасадора Стратфорда Канинга представљао је султански ферман из новембра 1850. којим је Висока порта издала први берат протестантском представнику у Османском царству. Када је те 1850. протестантска заједница

---

[766]TNA FO 424/1, „Vizierial Letter to the Mushir of Saida and the Governor of Jerusalem“, 1845, 80-81; уп. Farah, „Protestantism“, 320-341; Massot, „Ottoman Damascus“, 177-179.
[767]TNA FO 424/1, „Memorandum Respecting the Persecuted Hasbayan Protestants“, February 1847, 110-111.
[768]Rustum, *Kanīsat*, 199-200.
[769]TNA FO 424/1, „Memorandum Respecting the Persecuted Hasbayan Christians“, February 1847, 110-111.
[770]TNA FO 424/1, „The Grand Vizier to the Pasha of Damascus“, April 1847, 112-113.
[771]TNA FO 424/1, „The Protestants of Hasbeya to the Rev. Mr. Thomson“, December 16, 1847, 129-130.
[772]TNA FO 424/1, „Saffety Pasha to Emir Saad-el-Deen, Governor of Hasbeya“, January 4, 1848, 130-131.
[773]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār al-Mawārina II, 49.
[774]Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 243.
[775]Смирнова, „Англо-американское“, 79.
[776]Sinno, *Deutsche Interessen*, 169.

правно призната, алепском валији је из Цариграда одмах наређено да се и локалним протестантима изабере званични грађански заступник (векил), уз детаљна упутства о њиховом правном статусу, начину плаћања џизје и обавези власти да најстроже поштују њихову безбедност.[777] Ипак, примена овог фермана у провинцијама ишла је споро због отпора старих цркава: у новембру 1852. британски отправник послова пуковник Роуз приметио је да ферман издат протестантској заједници у многим провинцијама уопште није био јавно прочитан, будући да је јерменска григоријанска јерархија и даље правила велике сметње америчким мисионарима и домаћим протестантима; Роуз се одлучно заузимао за њихова права на Порти, али је истовремено опрезно упозоравао да би свако британско истицање формалног „протектората“ над протестантима било погубно по саму мисију, тим пре што су се већ раширили опасне гласине да мисионари покушавају да шире веру и међу муслиманским становништвом.[778] А колико је непријатељство традиционалних хришћана према протестантима у унутрашњости Палестине остало снажно сведочи и податак да су у новембру 1853. локални православци у Наблусу извршили отворени физички напад на тамошњу британску мисионарску кућу.[779]

4.2.3 Одговор других цркава

Одлазак египатске власти из Сирије и успостављање протестантске епископије у Јерусалиму (1841) деловали су као снажан катализатор који је убрзао надметање свих осталих европских сила за верски и културни утицај на Леванту. Француске дипломате су почетком 1840-их са узбуном бележиле како руски и британски представници сада деле велике своте новца локалном становништву, како чак и британски конзул у појединим случајевима настоји да се прикаже као заштитник католика, те како се обновљене цркве јавно украшавају државним знамењима силе која је финансирала радове; истовремено је на терену постао приметан појачан ангажман Аустрије, али и Краљевине Сардиније (Пијемонта) чији су бродови често коришћени за превоз мисионара и потребе Рима, док су покушаји самог Ватикана да успостави директне и самосталне дипломатске односе са Високом портом изазивали отворену иритацију у Паризу, који је у томе видео угрожавање свог вековног монопола на заштиту католика.[780] У самом Јерусалиму дипломатска утакмица се највидљивије огледала у отварању конзулата и „рату застава“: када је нови француски конзул у Јерусалиму Габријел де Лантиви у јулу 1843, непосредно након отварања конзулата, покушао да свечано истакне француску заставу, што је био први покушај истицања стране заставе на дипломатском представништву у унутрашњости Сирије и Палестине, тај чин је изазвао бурну реакцију и демонстрације локалног муслиманског становништва. Истицање стране заставе је схваћено као знак територијалних претензија.[781] Иако је јерусалимски мутеселим изјавио да је спреман да брани конзулат по цену живота, саветовао је конзулу да ради мира у граду ипак спусти заставу, што је Де Лантиви привремено учинио, али је одмах обавестио амбасадора у Цариграду. На оштар француски дипломатски протест Висока порта је одмах реаговала и сменила јерусалимског мутеселима.[782] Исте 1843. постављен је и руски конзулски представник за град, а убрзо су своје конзулате у Јерусалиму отворили и Пруска (1848), Сардинија (1849), Аустрија и Шпанија (1854).[783]

Оваква геополитичка прегруписавања довела су најпре до темељне реорганизације саме Римокатоличке цркве на Блиском истоку и разбијања вишевековног фрањевачког монопола у Светој земљи. Још 1839. Света столица је успоставила посебан апостолски викаријат у Египту,

[777]BOA C.ADL 19/1178.
[778]TNA FO 424/9, „Colonel Rose to the Earl of Malmesbury“, November 16, 1852, 36.
[779]BOA MVL 267/21, 1-3.
[780]Schlicht, *Frankreich*, 165-175.
[781]Maʿoz, *Ottoman Reform*, 227.
[782]„W. T. Young to Colonel Rose“, 24 July 1843, *Britain and the Holy Land*, 136-141.
[783]Abū Ǧābir, *Al-Wuǧūd al-masīḥī*, 41.

а већ наредне године сви фрањевци који су вршили мисионарски рад у Сирији коначно су потчињени директној јурисдикцији латинског апостолског викара у Алепу, чиме је надлежност фрањевачке Кустодије Свете земље остала строго ограничена само на Палестину и Кипар.[784] Као директан одговор на долазак англо-пруског протестантског епископа, префект Конгрегације за пропаганду вере кардинал Францони предложио је већ 1842. да се у Јерусалиму оснује латински апостолски викаријат на челу са епископом који би водио римокатоличку пропаганду, сузбијао протестантизам и ограничио самовољу фрањеваца. Међутим, желећи да избегне унутрашњи римокатолички раскол између фрањеваца и новог епископа, француски конзул и министар спољних послова Гизо су 1843. одбили овај предлог. Преокрет је наступио када је у јуну 1846. на папски престо ступио енергични папа Пије IX. Током аудијенције у Бечу, амбасадор султана Абдулмеџида I обавестио је папског нунција да Цариград жели директне дипломатске односе са Римом, па је договорено да се у османску престоницу упути папски делегат као представник римокатолика, а папа Пије IX је искористио ту прилику и у јулу 1847. апостолским писмом „Nulla celebrior“ званично обновио древну Латинску патријаршију у Јерусалиму.[785]

На велико запрепашћење француске дипломатије, Рим је у октобру 1847. за првог обновљеног латинског патријарха Јерусалима именовао Јосифа Валергу, поданика Краљевине Сардиније. Париз је безуспешно покушавао да спречи то именовање у Риму, као и да утиче на његову промену непосредно након објављивања.[786] Заједно са новим патријархом Валергом у Свету земљу су 1847/48. послате и монахиње конгрегације Сестре Св. Јосифа од Указања – женског реда основаног у Француској 1832, који је већ био активан у Алжиру и Тунису, а од 1846. и на Кипру и у Либану.[787] Тиме је овај ред постао прва женска римокатоличка конгрегација присутна у Светој земљи још од времена крсташких ратова у средњем веку.[788] Сама латинска заједница у Палестини суочавала се у почетку са специфичним административним проблемом пред османским властима зато што због свог историјског карактера није имала признатог поглавара из редова домаће султанове раје, већ се сва њена комуникација са државом одвијала преко страног европског свештенства и конзула; стога је Висока порта до 1849. изразила жељу да се формира домаће латинско свештенство, са чиме је патријарх Валерга био потпуно сагласан (па је чак као привремено решење предлагао да он сам прими османско подаништво), због чега је 1852. у Јерусалиму отворио латинску богословију која је 1857. премештена у суседно село Бејт Џалу.[789]

Управо је село Бејт Џала код Витлејема током 1840-их и раних 1850-их година постало главно поприште борбе између Латинске патријаршије и Православне цркве за локалне арапске вернике. Ако је веровати сведочанству које је забележио руски архимандрит Порфирије Успенски, католички покрет међу православнима у Бејт Џали отпочео је тако што је један тамошњи сеоски шејх због неког преступа био кажњен ударцима по табанима у православном Манастиру Св. Гроба, након чега је из освете са делом својих рођака прихватио унију. Ускоро се неко од преобраћених сељака „сетио“ да је у селу некада давно постојала латинска црква, па су за новац пронашли муслиманске сведоке и покренули парницу пред шеријатским судом за добијање дозволе да подигну сопствени храм.[790] Истовремено су преостали становници Бејт

[784]G. Buffon, „Les Franciscains en Terre Sainte: de l’espace au territoire, entre opposition et adaptation“, *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, ed. H. Murre-van den Berg, Leiden 2006, 68-70.
[785]Stransky, „La concurrence“, 225.
[786]Schlicht, *Frankreich*, 177.
[787]C. Langlois, „Les congrégations françaises en Terre sainte au XIXe siècle“, *De Bonaparte à Balfour. La France, l’Europe occidentale et la Palestine, 1799-1917*, dirs. D. Trimbur, R. Aaronsohn, Paris 2006, 241.
[788]BOA HR.TO 192/33, 6-7.
[789]*Книга бытія моего* III, 252.
[790]*Книга бытія моего* III, 362.

Џале вешто користили ово верско супарништво између патријарха Кирила II и патријарха Валерге како би уцењивали православну Јерусалимску патријаршију и приморавали је да им она из своје благајне плаћа државне порезе како не би сви прихватили унију.[791] Такви су случајеви били чести и када је црква покушавала да заводи дисциплину: на потпуно исти начин се антиохијски патријарх Методије жалио Успенском да му је један православни свештеник бејрутске епархије, коме је забрањено свештенослужење због склапања незаконитог брака, отворено претио да ће одмах прихватити протестантизам уколико буде кажњен и затворен.[792]

Сукоб у Бејт Џали убрзо је захтевао сталне интервенције из Цариграда: како се новоформирана католичка општина у селу жалила преко француских дипломата да их православни монаси силом приморавају на повратак у стару веру, Висока порта је у септембру 1848. издала две наредбе којима је православном свештенству најстроже забрањено да узнемирава католике у Бејт Џали.[793] Међутим, када је патријарх Валерга кренуо у офанзиву, православни патријарх Кирил II се 1852. пожалио султану да Латинска патријаршија у селима Бејт Џала и Бејт Сахур систематски преотима православне вернике и да куповином приватних кућа и зграда покушава да без султанског фермана подигне латинску цркву, на шта је султан потврдио забрану нелегалног мисионарења у та два села.[794] Колико је, притом, у самом католичком табору владала завист између старих фрањеваца и новог латинског патријарха сведочи запажање Порфирија Успенског из фебруара 1854. да су се фрањевци Кустодије Свете земље тајно радовали почетним неуспесима патријарха Валерге у Бејт Џали и чак подстицали локалне јерусалимске мелките да се жале папи како Валерга притиска фрањевачки манастир који их је од давнина штитио и улудо расипа преко потребан новац на скупу мисионарску авантуру.[795] Ипак, уз француску дипломатску подршку римокатолицима је током 1854. коначно издато званично одобрење да сагради нову цркву у Бејт Џали,[796] мада су се физички сукоби у селу наставили. Тако су 1856, када су православни монаси покушали да поправе и окрече свој Манастир Светог Ђорђа у Бејт Џали, локални фрањевци силом покушали да отерају мајсторе и спрече уношење креча, због чега је Висока порта у јулу 1856. морала поново да интервенише у корист православних.[797]

Упоредо са овим теренским сукобима, главна битка између католика и протестаната током 1840-их и 1850-их водила се кроз отварање модерних школа и болница. Још 1825. протестантски мисионар Ханс Николајсен записао је у свом дневнику кључну истину да западни мисионар располаже само једним сигурним средством да буде прихваћен од стране источног становништва и задобије његово поверење – бесплатном медицинском помоћи.[798] Имајући у виду честе епидемије које су подстицали све гушћи паробродски саобраћај, трговачки каравани, хришћанска ходочашћа и муслимански хаџ, као и потпуни недостатак модерних цивилних болница у Османском царству, медицина је постала најмоћније оруђе верске пропаганде, па је сидонски језуита Едуар Биле још 1857. са жаљењем констатовао да у

[791] *Книга бытія моего* III, 396.
[792] BOA C.ADL 23/1415; BOA HR.MKT 22/1.
[793] BOA A.DVNS.KLS.d 9, 154-155.
[794] „Н. И. Любимову отъ 28 февраля 1854 г.“, *Матеріалы для біографіи епископа Порфирія Успенскаго* II: *Переписка*, ред. П. В. Безобразов, С.-Петербургъ 1910, 541.
[795] BOA C.ADL 52/3128.
[796] BOA A.DVNS.KLS.d 9, 167-170.
[797] N. Schwake, „Le développement du réseau hospitalier en Palestine“, *De Bonaparte à Balfour*, 118.
[798] C. Verdeil, „New Missions, New Education? Transformation of Education during the First Half of the 19th Century in Ottoman Syria“, *Religious Communities and Modern Statehood: The Ottoman and Post-Ottoman World in the Age of Nationalism and Colonialism*, eds. M. N. Michael, T. Anastassiadis, C. Verdeil, Berlin 2015, 238; Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 89.

Сидону траје успешна протестантска офанзива чији је први и најважнији разлог управо пружање лекарских услуга становништву.[799]

Након што су Британци 1844. отворили Јеврејску болницу у Јерусалиму, а пруски конзул Густав Шулц током 1830-их и 1840-их покретао неколико неуспешних иницијатива, лутерански пастор и оснивач чувеног завода ђаконица у Кајзерсверту Теодор Флиднер обратио се свом личном пријатељу, пруском краљу Фридриху Вилхелму IV. Уз краљева финансијска средства у Јерусалиму је у пролеће 1851. отворена Болница пруске мисије у коју су послате четири немачке ђаконице, након што је конзул Шулц за те потребе адаптирао кућу преузету од бившег британског вицеконзула Вилијама Јанга.[800] Римокатолички одговор био је тренутан: већ у новембру исте године у Јерусалиму је отворена француска римокатоличка болница. Њу су, заједно са добротворним друштвом Светог Вићентија де Пола и малом поштанском службом, основали канцелар француског конзулата Леко, енглески римокатолички архитекта Вигли и преобраћени протестантски лекар др Арнолд Менделсон уз помоћ три часне сестре реда Св. Јосифа од Указања.[801] Ова болница ће неколико година касније (1859), захваљујући великом новчаном дару цара Наполеона III, добити име Болница Светог Луја.[802] Истовремено су Сестре Св. Јосифа од Указања развиле читаву мрежу просветно-здравствених установа дуж обале и у планинама: у либанској Бикфаји основале су парохијску школу и сиротиште а 1851. и здравствени центар, у Јафи је пет сестара организовало школу, посете болесницима и амбуланту, док су до 1853. отвориле сличне заводе и у Витлејему и Сидону.[803] Њима се од 1854. у Назарету придружила још једна нова француска женска конгрегација, Сестре Назарета. Оне су по истом обрасцу основале женску школу, амбуланту и покретну болницу за непокретне болеснике, проширивши убрзо своје установе на Хаифу, Акру и Шефа-Амр (а од 1866. и на Бејрут).[804] Коначно, током 1855. француски преобраћени Јеврејин Мари-Алфонс Ратисбон, који је у католичком свету постао чувен по наводном указивању Богородице у Риму, основао је у Јерусалиму уз подршку патријарха Валерге женски Манастир Богородице од Сиона (*Ecce Homo*), при којем су одмах никле сличне образовне и хуманитарне установе.[805]

Једнака трка одвијала се и на пољу средњег и вишег школства. Иако римокатоличке земље дуго нису стављале нагласак на масовно основно образовање ширег становништва, први француски конзул у Јерусалиму Де Лантиви био је толико алармиран чињеницом да његов британски колега у Јерусалиму и руски колега у Бејруту почињу са отварањем школа да је хитно писао министру Гизоу у Париз тражећи средства за отварање две француске школе у Светом граду.[806] На Либану је око 1840. лазаристички колегијум у Ајн Тури већ школовао око 40 ученика из најугледнијих породица, док је 1846, тек након што је у Риму посредовано у политичком измирењу између језуитског реда и француске владе, у маронитском месту Газиру отворена велика језуитска богословија као огранак римског Урбаног колегијума Пропаганде вере. Иако је њен првобитни циљ био искључиво школовање образованог свештенства за све источнокатоличке цркве, због финансијских потешкоћа завод у Газиру је од 1848/49. почео да уз плаћање школарине прима и световне ученике који нису намеравали да постану свештеници, поставши тиме расадник нове католичке интелигенције.[807] Међу локалним маронитима и јаковитима у самом Алепу, и даље су трајали стари имовински спорови око црквеног простора: током 1844. поново је избио спор између алепских маронита и

[799]Schwake, „Le développement“, 121.
[800]Schwake, „Le développement“, 121.
[801]Schwake, „Le développement“, 124-125.
[802]Langlois, „Les congrégations“, 241-242.
[803]Langlois, „Les congrégations“, 243.
[804]Langlois, „Les congrégations“, 243.
[805]Смирнова, „Межконфессиональный «треугольник»“, 76.
[806]Verdeil, „New Missions“, 238; Schlicht, *Frankreich*, 163-164.
[807]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya: Aḫbār al-Mawārina* II, 47.

григоријанских Јермена око горњег спрата над улазом у цркву.[808] Како је маронитски епископ Павле Арутин забринуто писао свом заступнику Илијасу Хави у Цариград, богати Јермени су сада покушали да заузму оба спрата и успели да преко британског и руског конзула обезбеде подршку на Високој порти, због чега је Арутин преклињао Хаву да хитно издејствује контра-интервенцију француског амбасадора.[809]

Уочивши ову свеобухватну католичку и протестантску офанзиву, руска дипломатија и црквени кругови у Петрограду схватили су да се положај православља на Блиском истоку више не може бранити само повременим слањем милостиње грчким монасима. Будући да је седиште руског конзула до 1839. било у Јафи, у којој је због непогодне луке конзул могао бити од користи само током летњих месеци, руски двор је на предлог вицеканцелара грофа К. В. Неселродеа од децембра 1839. одлучио да се конзулат трајно премести у Бејрут. У самом Неселродеовом реферату цару изричито је наведено да је један од главних разлога за премештање у Бејрут потреба да се будније мотри на ширење мелкитског католичког покрета који је највише захватио управо појас између Алепа и Бејрута, као и чињеница да је Бејрут представљао главну луку за комуникацију са Дамаском.[810] Нови руски конзул у Бејруту Константин Базили већ у мају 1840. упутио је драматичан апел А. Н. Муравјову и руском двору тражећи да се руска помоћ хитно преусмери на отварање православних школа и штампарија. Базили је истакао поражавајућу чињеницу да православна заједница у Сирији због недостатка школа фактички нема ниједног писменог човека способног за службу драгомана и писара, тако да је чак и он сам као руски конзул био приморан да за преписку на француском језику ангажује једног мелкиту, док је једину постојећу грчку школу у Јерусалиму оценио као потпуно бескорисну.[811] Захваљујући овим Базилијевим апелима, већ 1841. уз руску помоћ отворена је обновљена православна школа у Бејруту.[812] Колико је, међутим, просветно и материјално стање православне паствe на северним рубовима Сирије и у Месопотамији остајало очајно сведочи посланица дијарбекирског (амидског) митрополита Макарија руском Светом синоду из 1851, у којој је навео да се његова епархија налази у крајњем сиромаштву и потпуној неписмености, поготово стога што је готово сва малобројна богослужбена литература била на грчком или арапском, док је православна паства у тим крајевима у свакодневном животу претежно говорила турским и туркменским језиком.[813]

Пресудни корак ка директном руском црквеном присуству у Палестини покренуо је обер-прокурор Светог синода гроф Николај Протасов, који је 1841. поднео цару Николају I извештај са предлогом да се у Манастиру Часног крста код Јерусалима оснује руско-арапска духовна школа и уведе строжа контрола над трошењем новца који се из Русије шаље Светогробовском братству. Када је цар затражио детаљније податке, Протасов је саставио опширан меморандум о тешком положају православне цркве у Светој земљи и опасности од западних мисија. Иако је министар спољних послова гроф Неселроде био скептичан према слању сталне мисије бојећи се дипломатских заплета, оснивање англо-пруске епископије у Јерусалиму преломило је одлуку у Петрограду. У Свету земљу је послат учени архимандрит Порфирије Успенски, али је његова прва мисија због опреза руске дипломатије остала крајње ограничена: дат му је задатак да путује и прикупља обавештајне и црквене информације под

[808] Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya: Aḫbār al-Mawārina* II, 48.

[809] „О перемещении консульства из Яффы в Бейрут. Всеподданнейший доклад вице-канцлера графа К. В. Нессельроде“, 30 декабря 1839 г., *Россия в Святой Земле* I, 168-170.

[810] „Письмо консула в Бейруте К. М. Базили к А. Н. Муравьеву“, 28 мая 1840 г., *Россия в Святой Земле* I, 186-187.

[811] „Письмо консула в Бейруте К. М. Базили к А. Н. Муравьеву“, 10/22 ноября 1841 г., *Россия в Святой Земле* I, 189-190.

[812] „Послание митрополита Амидского Макария к Св. Синоду“, 1 августа - 1 сентября 1851 г., *Россия в Святой Земле* I, 200-203.

[813] *Книга бытія моего* VII, 126; Hopwood, *The Russian Presence*, 34-37.

маском обичног монаха-поклоника.[814] Ипак, већ сама појава гласина да Русија шаље свог монаха у Јерусалим изазвала је панику код првог француског конзула Габријела де Лантивија па је Де Лантиви у првим депешама оценио да је руско присуство далеко већа опасност по француске интересе чак и од протестантске епископије и закључио да са Портом треба тесно сарађивати на сузбијању Руса.[815]

Путујући кроз Сирију и Палестину током 1840-их, Порфирије Успенски је у својим дневницима и писмима оставио изузетно оштру слику међуверских односа и унутрашњих слабости православне јерархије. Већ у децембру 1843. Успенски је писао посланику Титову како маронити и мелкити, „опијени својом новом моћи", отворено говоре да ће ускоро протерати све православце у Румелију, будући да за њих „више нема места у Сирији".[816]

У институционалном погледу, главни циљ руске политике средином 1840-их био је да спречи цариградски Фанар да потпуно потчини источне патријаршије и да примора јерусалимског патријарха да се из Цариграда коначно врати у Јерусалим. Прилика се указала након смрти старог јерусалимског патријарха Атанасија V крајем 1844. Док је дугогодишњи скупљач милостиње у Русији, таворски архиепископ Јеротеј, уживао већинску подршку за наследника, Висока порта на његов избор није пристала сматрајући га политички сумњивим управо због његових дугих боравака у Русији; истовремено су цариградски патријарх Герман IV и његов синод покушали да сами наметну кандидата и преузму избор у своје руке, чему се оштро супротставило Братство Светог гроба тврдећи да право избора припада искључиво јерусалимском синоду. Како би спречило да Цариград преузме директну контролу над Јерусалимом, руско посланство је почетком 1845. утицало на Порту да заустави мешање Фанара и саветовало самом архиепископу Јеротеју да се добровољно повуче из трке у корист лидског архиепископа Кирила II, што је Јеротеј и учинио, па је нови патријарх Кирил II ускоро пренео своју сталну резиденцију у Јерусалим.[817]

Пет година касније, сам таворски архиепископ Јеротеј изабран је за православног патријарха Антиохије. Камерхер руског двора и званичник Министарства спољних послова Андреј Муравјов био је изузетно задовољан тим избором, тим пре што је Јеротеј, иако етнички Грк, добро говорио арапски језик. У писму из јануара 1851. му је саветовао да се нипошто не задржава у Цариграду, већ да одмах оде у Сирију и подигне достојну цркву у самој Антиохији, која – иако номинално седиште патријаршије – није имала прави храм већ су се верници молили у оближњој пећини. Муравјов га је уједно озбиљно упозорио да је недавни долазак једног Грка који није знао арапски на место бејрутског митрополита изазвао толики револт домаће паства да је замало довео до преласка свих православаца Либанске горе у унију. Ова тврдња, иако вероватно претерана, јасно је одражавала растуће грчко-арапске етничке тензије унутар патријаршије.[818] Колико је однос између новог грчког патријарха Јеротеја и арапских верника у самом Дамаску убрзо постао експлозиван показао је драматичан догађај из августа 1851. Бесни на патријарха Јеротеја због самоволје његовог омраженог грчког протосинђела архимандрита Атанагела и због чињенице да патријарх није дозвољавао да се за обнову саборног храма употреби 40.000 гроша које је за ту намену оставио покојни патријарх Методије, дамашчански православци су се сами попели на патријаршијску цркву и

[814]R. Cohen-Muller, „De la Restauration au Second Empire: quatre consuls, une seule politique (1843-1868)", *De Bonaparte à Balfour*, 48.
[815]„В. П. Титову отъ 9 декабря 1843 г.", *Матеріалы для біографіи епископа Порфирія Успенскаго* II, 107.
[816]„Письмо Иерофея, архиепископа Фаворского, к А. Н. Муравьеву", 22 января 1845 г., *Россия в Святой Земле* I, 130-131; *Книга бытія моего* II, 371-375.
[817]„Письмо А. Н. Муравьева к патриарху Антиохийскому Иерофею", 1 января 1851 г., *Россия в Святой Земле* I, 131-133.
[818]*Книга бытія моего* IV, 119.

демонстративно јој срушили кров како би га принудили на градњу.[819] Када је уплашени патријарх позвао у помоћ руског генералног конзула Базилија, конзул је издејствовао да се неколицина коловођа баци у затвор, али је затим уследио оштар вербални обрачун у којем је Базили поручио Дамашчанима да ће Русија помагати само „добрим и послушним, а не злим и бунтовним хришћанима“, на шта су му огорчени дамашчански православци оштро одговорили да они до сада никакву велику помоћ од Русије нису ни добили и да се надају да им ни убудуће неће бити потребна.[820]

И поред тих унутрашњих трвења, спој руске финансијске подршке и рада Порфирија Успенског током друге мисије (1847-1853) донео је видљив препород православне инфраструктуре у Сирији. У Дамаску је још 1843. основана православна богословија, за чији рад је цар Николај I одобрио 1.000 рубаља годишње у оквиру укупне годишње субвенције од 3.000 рубаља намењене православном образовању у Сирији,[821] док је на предлог московског митрополита Филарета цар у децембру 1848. одобрио пренос богате Вазнесењске цркве и Цркве Светог Ипатија у непосредној близини московског Кремља са свим припадајућим поседима у власништво Антиохијске патријаршије као њеног сталног подворја.[822] Повремено су и високи руски државни великодостојници покретали приватне добротворне иницијативе, па је тако гроф Николај Владимирович Адлерберг 1847. покренуо акцију прикупљања средстава како би се подигла црква за православне хришћане у далеком Караку источно од Јордана, која је успешно завршена до 1849.[823] У самој Палестини, када се Успенски вратио у Јерусалим и успоставио блиску сарадњу са новим патријархом Кирилом II, почетком 1850-их година подигнути су нови православни храмови у Јафи, Рамали и Џифни, проширена је централна парохијска школа у Јерусалиму и 1851/52. отворена чувена Православна богословија у Манастиру Часног крста. Њу ће у наредним деценијама, упркос слабијем почетном одзиву завршити већина свештенства Јерусалимске патријаршије. Успенски је 1852. довео штампара Лазаридиса и отворио прву православну штампарију у Јерусалиму из које су почеле да излазе прве штампане посланице и катехизиси на арапском и грчком језику.[824] Иако су обичне православне парохијске школе по градовима и даље нудиле скромно образовање сведено на учење грчког, молитава и основног рачуна, и иако су се лако отварале и гасиле, управо је оштра конкуренција страних мисионарских школа приморала патријаршију да почне са ангажовањем квалитетних учитеља арапског језика и увођењем ширег наставног програма, над којим је врховни надзор до избијања рата 1853. вршио управо архимандрит Успенски.[825]

О томе колико се финансијска и земљишна моћ Јерусалимске патријаршије опоравила до средине века уверљиво сведочи извештај британског конзула Џејмса Фина из 1850. Када је Фин покушао да за сопствене потребе купи једно имање ван јерусалимских градских зидина, са запрепашћењем је открио да је православна патријаршија већ покуповала готово читав земљишни појас око града, укључујући непрекинути низ њива од Јерусалима све до Витлејема. Британски конзул је за то планско стварање земљишног прстена директно оптужио руски утицај и подмићивање јерусалимског градског савета, приметивши уз то са великом зебњом да се те 1850. у Јерусалиму појавио необично велики број руских поклоника, међу којима је било

[819] *Книīа бытія моегō* IV, 126-127.
[820] *Книīа бытія моегō* III, 418.
[821] Rustum, *Kanīsat* III, 203.
[822] „О строительстве православной церкви в Караке, в Заиорданье. Из воспоминаний графа Н. В. Адлерберга“, *Россия в Свято̄й Земле* I, 211-212.
[823] Hopwood, *The Russian Presence*, 42-44; „А. С. Стурдзѣ отъ 22 декабря 1852 г. (извлеченіе)“, *Матеріалы для біографіи епископа Порфирія Успенскаго* II, 483; Школа је имала неколико мањих прекида (1876-1881, 1888-1893), да би коначно била затворена 1909: Al-Quḍāh, *Naṣārā al-Quds*, 244, 248.
[824] Al-Quḍāh, *Naṣārā al-Quds*, 244-245.
[825] „J. Finn to Viscount Palmerston“, 10 July 1850, *Britain and the Holy Land*, 154-156; „J. Finn to Sir S. Canning“, 14 August 1850, *Britain and the Holy Land*, 161.

неколико руских племића као и људи у белим униформама са војним ознакама који су кроз град ходали у војничком маршу.[826]

Ипак, свака изградња и проширење православних цркава на терену и даље су се одвијали кроз тешке бирократске и судске борбе са локалним муслиманима и централним властима. Док је у Алепу 1843. отпочела градња нове православне цркве,[827] у близини Јерусалима су монаси православног Манастира Св. Илије (на пола пута ка Витлејему) 1842. прибегли лукавству. Добивши од власти дозволу да уз манастир подигну само једну обичну шталу за смештај стоке, монаси су заправо озидали велику и чврсту грађевину потпуно приљубљену уз источни зид саме цркве. Висока порта је, основано посумњавши да је реч о злоупотреби дозволе ради проширења храма, наредила шеријатском суду нову инспекцију на лицу места.[828] Дужа драма одвијала се око покушаја да се коначно подигне православна црква у самој Антиохији, где православци вековима нису имали сопствени храм у граду већ су се молили у удаљеној Пећинској цркви Светог Петра на падинама планине Хаџур, која је уједно служила и као свратиште пастира са стадима оваца и скровиште одметника. Иако су православци још 1833/34. од Ибрахим-паше измолили дозволу да у градској махали Џунејна подигну једну скромну цркву-брвнару, она је због лоше градње и слабог материјала већ до 1844. потпуно пропала. Упркос противљењу групе локалних муслимана предвођених муфтијом, православци су успели да издејствују позитивну мазбату локалног мецлиса и султански ферман за обнову; међутим, када је антиохијски патријарх приликом посете граду одлучио да на новом храму подигне чврсти камени свод и репрезентативну фасаду, један од антиохијских муслиманских шејхова упутио је тужбу Порти тврдећи да је земљиште заправо стари џамијски вакуф и да је влада преварена, па се читава лавина судских истрага и петиција отегла све до 1852, када је уз дипломатску помоћ руског конзула право на градњу коначно потврђено и у Антиохији свечано освештана нова православна Црква Светог Павла.[829]

4.3 Провинцијски отпор и пут у Кримски рат

4.3.1 Слом курдских емирата и страдање у Месопотамији

Покушаји Високе порте да након 1839. укине традиционалне аутономије и спроведе војну и фискалну централизацију у источним провинцијама поклопили су се са наглим продором европских конзула и западних мисионара у области Горње Месопотамије и Курдистана. Уједињено Краљевство и Француска отворили су своје конзулате у Мосулу око 1841, односно 1842. Поред трговачких мотива, посебан подстицај за њихово отварање лежао је у чињеници да је Русија већ започела дипломатске и верске активности нешто севернije. То деловање се одвијало међу Јерменима и несторијанцима источне Анадолије након руског заузимања Јеревањског ханата 1828.[830] У ову област су од почетка 1840-их почели да пристижу и изасланици Англиканске цркве.

У самом Мосулу је отварање европских конзулата и јачање доминиканске мисије изазвало жесток отпор градског муслиманског становништва подстицаног од стране локалне улеме. Током побуне у граду 1844, разјарена светина је на улици каменовала и ранила француског конзула и археолога Пола Емила Боту. Нападачи су потом преко свода сакристије провалили у доминикански самостан, тешко ранили једног редовника бодежом, демолирали олтар и украли циборијум који је мисији даровала француска краљица. Након дугих

[826]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya: Aḫbār as-suryān*, 59.
[827]BOA, A.DVNS.KLS.d, 9, 2.
[828]BOA, HR.MKT, 30/52; BOA, A.MKT.UM, 34/36 [34/63]; BOA, A.DVN.MHM, 9/64; BOA, A.MKT.UM, 118/81 [118/91]; BOA, A.MKT.MVL, 57/7; BOA, A.MKT.UM, 123/29; BOA, HR.SYS, 1786/11.
[829]AMAE 214CCC/1, „Extrait d'un rapport d'un voyageur en Orient", 30 août 1841, 1r-2v.
[830]Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 243.

дипломатских преговора француске амбасаде са Високом портом издејствовано је погубљење нападача на доминиканца, батинање изгредника, јавно извињење власти и накнада штете.[831]

Дестабилизација граничног појаса и побуне курдских господара против османске централизације одмах су се преломиле преко леђа локалних хришћана. Током 1840-их долазило је до учесталих напада курдских племена на хришћанска села у широј околини Мосула. Село Алкош и манастир Рабан Хормизд поново су тешко страдали 1842, када се бахдинански емир Исмаил-паша одметнуо од османске власти. За ове нереде поново је био оптужен остарели патријарх Јован Хормизд. Том приликом курдске снаге су заробиле 15 монаха, који су пуштени на слободу тек након војне експедиције валије Шехризора око два месеца касније. Одмах потом развио се оштар спор око власништва над манастирским поседима, па су монаси под директним утицајем француског конзула Пола Емила Боте и доминиканске мисије уложили званичну жалбу код кадије и валије Мосула, успевши тако да одбране своја права.[832]

Најтежи ударац хришћанима у планинама нанео је моћни господар полунезависног курдског емирата Бохтан, емир Бедир-хан. Севернији од Мосулског ејалета, у планинским областима Бохтана и Хакарија, у децембру 1843. дошло је до великог масакра над несторијанским хришћанима у организацији Бедир-хана. Само из најуже породице патријарха Мар Шимуна Аврахама заробљено је двадесет чланова. Сам патријарх је са малом пратњом успео да побегне на југ у Мосул, где се склонио директно у зграду британског конзулата. Британски вицеконзул Кристијан Расам и француски конзул Видал активно су учествовали у збрињавању избеглица и откупљивању заробљених хришћана у ејалету и севернијим крајевима. Ипак, њихови упорни апели за војном интервенцијом против курдског бега у том тренутку нису донели никакве резултате код валија Мосула и Багдада.[833] Као последица ових курдских похода, на тржишту у Багдаду појавио се значајан број робова доведених на продају. Иако су и у том граду британски и француски конзули одмах радили на њиховом проналажењу и откупу, убрзо се испоставило да су готово сви ти робови заправо били заробљени језиди.[834]

Захваљујући својим везама на Високој порти и пасивности покрајинских власти, емир Бедир-хан је стекао довољно самопоуздања да почетком 1847. покрене нову офанзиву и нападне град Џезиру на Тигру. Јаковитски епископ и један свештеник у околини града су ухваћени и обезглављени, док је сам град стављен под опсаду како локални хришћани не би могли да побегну. Према речима француског конзула у Мосулу, главни разлог за овај нови удар лежао је у томе што се курдски емир озбиљно забринуо због све тешње комуникације локалних хришћана са представницима европских Великих сила.[835] Овога пута централна власт у Цариграду одлучила је да коначно обузда Бедир-хана. Мосулски валија је током пролећа 1847. окупљао коњицу, док су из Дамаска у помоћ послата још два пука редовне војске. Док је курдски емир држао целу област у неизвесности, британски вицеконзул Расам покушавао је да на своју руку утиче на њега слањем писама у којима му је сугерисао да се мирно преда, нудећи му чак и дипломатску заштиту Уједињеног Краљевства. Тај неспретни дипломатски потез само је додатно разбеснео емира, мада хришћани у самом граду том приликом нису страдали.[836] Убрзо је велика османска војска ушла у Џезиру. Бедир-хан се повукао из града без борбе, али се османска офанзива наставила даље ка северу дубоко у курдске планине, што је до лета 1847.

[831]Vaucelles, *La vie*, 58.
[832]Vaschalde, *The Monks*, 480-481.
[833]BL IOR/L/PS/5/426, 299-316.
[834]BL IOR/L/PS/5/432, 125r.
[835]AMAE 214CCC/1, „A. de Guillois à M. François Guizot“, 21 février 1847, 113r-114v.
[836]AMAE 214CCC/1, „Dépôts de Chancellerie“, 31 mars 1847, 116v-117r.

довело до потпуног разбијања његових снага, емировог заробљавања и увођења директне османске управе у Курдистану.[837]

Сличан образац у којем су европски конзули традиционалне племенске и клановске сукобе погрешно тумачили искључиво као верске ратове против хришћана био је видљив у исто време и на руралном југу, у Палестини. Током јуна 1844. дошло је до оружаног сукоба између моћних кланова Абу Гош и Самхан око контроле над претежно хришћанском палестинском вароши Рамалом. Вођа клана Абу Гош наумио је да заузме варош и послао у њу своје наоружане стражаре, које су међутим присталице породице Самхан протерале. То је довело до опште мобилизације присталица обеју страна у околним селима. Део хришћана из Рамале пребегао је у страху у Јерусалим, док су Самхани у помоћ позвали своје савезнике, бедуине из области Газе.[838] Пошто је у тим окршајима шест хришћана из Рамале убијено а њихова тела спаљена, француски конзул у Јерусалиму Габријел де Лантиви хитно је, али неуспешно, интервенисао код јерусалимског мутесарифа, чврсто верујући да је реч о верски мотивисаном прогону хришћана.[839] У стварности, како у својим записима открива архимандрит Порфирије Успенски, и саме јерусалимске цркве биле су дубоко уплетене у ову локалну фракцијску политику. Православни патријарх је у том сукобу потајно био савезник клана Самхан, док су супарнички клан Абу Гоша финансијски и политички подржавали Јермени и римокатолици.[840]

4.3.2 Случај Малуле

Истовремено са припремама за спровођење опште војне регрутације у северној Сирији, покушај централних власти да исту меру наметну у долини Бека и на падинама Антилибана довео је у октобру 1850. до побуне шиитских емира у Баалбеку, Мухамеда и Асафа из моћне породице Харфуш. Под снажним војним притиском одреда османске Војске Арабистана којим је командовао Мустафа-паша, а који се састојао од два батаљона редовне пешадије, четири топа и око 400 нерегуларних коњаника (башибозука), устаничке снаге емира Харфуша повукле су се у планинске кланце ка древном хришћанском сирском селу Малули. У одлучујућој бици надомак села османска војска је потпуно разбила устанике, побивши према савременим проценама између 500 и 1.500 шиитских побуњеника.[841]

Одмах по успешној војној акцији против шиитских одметника, османски башибозуци су се, међутим, окренули пљачкању самог хришћанског села Малуле. Најпре су напали и опљачкали неколико кућа у православном делу села, док су се монаси и мештани забарикадирали у оближњем православном Манастиру Св. Текле. Када је једна локална жена, бежећи у паници од војника, ударала на манастирску капију преклињући да је пусте унутра, на њу се сажалио православни селеукијски епископ Захарија и наредио да се врата отворе. Башибозуци који су чекали у заседи одмах су отворили паљбу, убивши међу првима управо епископа Захарију. Манастир је потом темељно похаран, убијено је још неколико хришћана, а жене унутар зидина су обешчашћене.[842]

Највећи део преживелог становништва села покушао је да пронађе спас у нешто вишем и утврђенијем мелкитском Манастиру Св. Сергија на стенама изнад Малуле. Башибозуци су, међутим, довукли два мала брдска топа и пробили манастирску капију, након чега је наступила

[837]AMAE 214CCC/1, „Opérations de l'armée ottomane à Djezireh“, 13 juin 1847, 124r-124v; AMAE 214CCC/1, „Capture de Beder-Khan-Bey, soumission entière du Kurdistan et réorganisation administrative“, 129r-130r.
[838]*Книīа бытія моегō* II, 308.
[839]*Книīа бытія моегō* II, 315.
[840]*Книīа бытія моегō* II, 332.
[841]Rabbath, *Documents*, 173.
[842]Rabbath, *Documents*, 174-175.

општа пљачка у којој је један свештеник убијен, а другом одсечена рука.[843] Док је једна група башибозука пустошила манастире изнад Малуле, друга група је пљачкала по самом селу. Том приликом су нерегуларни војници опљачкали чак и товарну стоку сељака која је претходно помагала самој османској војсци у транспорту муниције и чији су се власници управо у том тренутку враћали са попришта битке против Харфуша.[844]

Опљачкани становници Малуле разбежали су се ка Дамаску, где су саставили званични апел врховном заповеднику Војске Арабистана, доставивши истовремено преписе своје жалбе конзулима Великих сила у граду. Европски конзули су се задовољили тиме да затраже исплату материјалне одштете према приложеном списку опљачканих ствари, који је руски генерални конзул Константин Базили оценио као сасвим реалистичан и умерен. Притом су конзули тај захтев упутили посредним путем како би се предупредила непожељна политичка тумачења на Порти, премда је остало непознато да ли је тражена сума или макар њен део икада заиста исплаћен пострадалим сељанима.[845]

Суочен са скандалом, османски сераскер у Дамаску покушао је да сву кривицу свали на саме хришћане из Малуле, тврдећи да су сељаци током борби помагали шиитским побуњеницима. Руски конзул Базили је у својим извештајима одлучно побио те тврдње, истичући да је ситуација на терену била потпуно супротна. Према његовим налазима, хришћански шејх Малуле и целокупно становништво села од самог почетка су верно сарађивали са османском војском: сеоске жене су током борбе по врућини износиле и делиле воду царским војницима, док су мушкарци добровољно носили муницију и војну комору у потери за побуњеницима. Штавише, према Базилијевим подацима, на сам дан битке османски командант је старешинама Малуле свечано поделио почасне одоре и турбане у знак захвалности за њихову оданост.[846]

Према оцени руског конзула, званичну верзију по којој су хришћани тобоже помагали Харфушима сераскер је измислио тек неколико дана касније како би пред Портом оправдао команданта експедиције Мустафа-пашу, о чијем је ранијем држању Базили иначе имао повољно мишљење. Конзул је сву кривицу за покољ приписивао искључиво башибозуцима, објашњавајући и саму чињеницу да су нерегуларне трупе дошле у посед два армијска топа тиме што су османском заповеднику на бојишту пружене лажне информације. Посебан лични мотив за освету над селом имао је сам заповедник башибозука, Курд Мехмед-ага. Неколико година раније, док је предводио једну курдску разбојничку дружину у том крају, Мехмед-ага је покушао да се од потере сакрије управо у Малули, али су му тада становници села одлучно затворили капије и одбили улазак.[847] И док је дамашчански мушир Емин-паша пред Високом портом упорно бранио своју војску тврдећи да се током гушења побуне понела беспрекорно, британски конзул у Дамаску Ричард Вуд упутио је у Лондон извештаје који су такође у потпуности оповргавали пашине тврдње.[848] Овакав ток догађаја и невиност мештана Малуле потврдило је и званично писмо британског генералног конзула пуковника Хјуа Роуза.[849]

Страдање овог усамљеног арамејског села постало је неколико година касније познато и широј европској јавности захваљујући једној необичној књижевној епизоди. Мелкитски епископ Хомса, Хаме и Јабруда Григорије Ата упутио се у Француску ради прикупљања милостиње за своју пострадалу епархију, иако му патријарх Максим Мазлум за то није дао

[843]Rabbath, *Documents*, 174.
[844]Rabbath, *Documents*, 174-175.
[845]Rabbath, *Documents*, 177.
[846]Rabbath, *Documents*, 173.
[847]Rabbath, *Documents*, 175.
[848]TNA FO 424/9, „Sir Stratford Canning to Viscount Palmerston“, February 7, 1850, 14.
[849]BOA HR.TO 214/37, 9-10.

званичну дозволу. У Паризу је епископ Ата упознао славног француског писца Александра Диму Оца, који је у његово име саставио и у свом листу „Монте Кристо“ објавио драматичан апел за помоћ Малули. У Димином романтичарском приказу неколико историјских детаља је ипак слободно измењено, па је француски књижевник хришћанске становнике Малуле описао као јуначке горштаке који су се с пушком у руци борили на страни шиитских устаника. Иако није остало забележено колико је тачно новца епископ Ата успео да сакупи на овом путовању, прикупљена сума била је очигледно довољна да се у Малули обнови и значајно прошири парохијска Црква Светог Леонтија.[850]

4.3.3 Побуна у Алепу 1850.

Исте јесени када је похарана Малула, у октобру 1850, у Алепу је избио највећи урбани устанак и антихришћански погром у историји овог града током XIX века. Да би се разумела друштвена позадина овог удара, неопходно је сагледати преживљавање локалних паравојних структура и оштру просторну поделу града. Иако је у самом Цариграду јаничарски ред уништен још 1826. по наредби султана Махмуда II, та мера није довела до потпуног искорењивања јаничара у свим провинцијама, па су њихови остаци у Сирији остали активни и током наредних деценија. У градовима попут Алепа некадашњи јаничари су чак успели да поврате и значајан део своје раније конфисковане имовине.[851] Један од најутицајнијих преживелих јаничарских вођа у Алепу био је Абдулах-бег ел Бабинси. Најранији подаци о његовој животној каријери показују да је почетком века радио као обичан вратар код дугогодишњег британског конзула Џона Баркера,[852] да би се захваљујући везама са трговцима и бедуинима под египатском управом уздигао на место мутеселима. Од 1839. Бабинси је носио и званичну дворску титулу капиџибаше, чиме је фактички контролисао приступ других локалних првака алепском валији. О његовом огромном богатству сведочила је раскошна вила коју је себи сазидао недалеко од хришћанске четврти Џудејде.[853] Његови политички и финансијски интереси у граду оштро су се сукобљавали са интересима вође ашрафа, Шерифзаде Јусуф-бега, који му је био главни конкурент у борби за контролу над бројним земљишним поседима.[854]

Урбана топографија Алепа оштро је одвајала сиромашну периферију од богатих трговачких четврти. Источна предграђа Алепа, попут Банкусе, Баб ел Најраба, Карлика, Баб ел Малика и Баб ел Макама, насељавали су углавном скорашњи досељеници и најсиромашнији слојеви, често пореклом из редова номадских и полуномадских Курда, Туркмена и бедуина. Лоша комунална инфраструктура, куће грађене од слабог материјала, као и сведеност привреде на ситну трговину пољопривредним сировинама и житом, остављали су тежак утисак чак и на њихове сопствене суграђане, па је касније катиб валије Зариф Мустафа-паше, Ибрахим Решид, говорећи о махали Баб ел Најраб употребио клетву „не скидала се пропаст с ње“. Управо су становници ових источних четврти чинили главну ударну снагу коју су некадашњи градски јаничари регрутовали у своје редове.[855] Поред тога, ваља имати на уму да је током 1840-их наступила тешка економска депресија праћена наглим падом извоза сиријског жита за Европу, што је најтеже погодило управо источне четврти чије је становништво директно живело од

[850]F. Pichon, Maaloula (XIXe-XXIe siècles). Du vieux avec du neuf, Beyrouth 2010, 107-128.
[851]Британски конзул у Алепу, Џејмс Скин, забележио је 1860. да јаничари у овом граду још постоје и да се тајно састају. *Reports Received from Her Majesty's Consuls Relating to the Condition of Christians in Turkey, Presented to Both Houses of Parliament by Command of Her Majesty, 1860*, London 1861, 49. Уп. *Syria and Egypt* II, 287.
[852]*Syria and Egypt* II, 287.
[853]F. Krimsti, „The Last Janissary Leader of Aleppo: ʿAbdallah Babinsi (1780s-1850), a Notable between Urban and Rural Spheres“, *From the Household to the Wider World. Local Perspectives on Urban Institutions in Late Ottoman Bilad aš-Šām*, eds. Y. Ben-Bassat, J. Büssow, Tübingen 2022, 68-80; *Syria and Egypt* II, 188.
[854]*Syria and Egypt* II, 289.
[855]Krimsti, *Die Unruhen*, 132-133.

караванске трговине житарицама.[856] Насупрот њима, северне и централне четврти унутар зидина, пре свега две познате као Сувајка (Сувајка Али и Сувајка Хатим), затим Фарафра и Дахил Баб ел Наср, биле су махале у којима је становала најбогатија градска елита без обзира на вероисповест, тако да је око 75% најимућнијих породица Алепа живело управо у том појасу.[857]

С друге стране, у старом хришћанском предграђу Салиби (у саставу Џудејде) најкасније до XVI века било је изграђено пет великих цркава: две јерменске, маронитска, православна и сирска католичка. Све до XIX века њихове спољне фасаде биле су потпуно неупадљиве и скривене високим зидовима, док је сва раскошна декорација била сведена искључиво на унутрашњост храмова.[858] Међутим, током египатске власти у Салиби су подигнуте две нове римокатоличке цркве, као и још једна у четврти Шарасус, док је проглашење Хатишерифа од Гилхане додатно олакшало рестаурацију хришћанских богомоља. Та нова архитектонска видљивост редовно је доводила до трвења са муслиманским комшијама, па је у једном случају неколико муслимана провалило у сирску католичку цркву и одатле украло свећњак.[859] Након што је 1848. у Алепу јавно прочитан султанов ферман којим је проглашено да је обнова постојећих цркава дозвољена и без посебне дозволе из Цариграда, већ наредне године све хришћанске заједнице у граду приступиле су на обнову и проширивање својих храмова. Иако су валија и муслиманско становништво успели да зауставе грађевинске радове у четврти Шарасус, преостале четири велике цркве у Салиби су и даље убрзано обнављане.[860]

Непосредни окидач за експлозију насиља активиран је у септембру 1850, када је алепском валији Зариф Мустафа-паши стигла наредба из Цариграда да спроведе нове мере реформе, тј. да распише појединачни порез на све одрасле мушкарце у граду, као и да спроведе извлачење жреба за војну регрутацију. Побуна је отпочела 16. октобра. Према свим савременим изворима, устанак су покренуле управо источне четврти града: Баб ел Најраб, Карлик и Банкуса. Уплашени валија Зариф Мустафа-паша одбио је да изађе и преговара са демонстрантима, већ се са гарнизоном повукао и затворио у утврђену касарну Шејх Јабрак ван града, где су војну команду преузели бивши мађарски револуционарни официри у османској служби, Мурат-паша (генерал Јозеф Бем) и Исмаил-паша (генерал Ђерђ Кмети), док је француски конзул Едмон де Лесепс очајнички покушавао да посредује између двеју страна.[861] За масовност и жестину побуне није била без значаја ни чињеница да су то били празнични дани Курбан-бајрама, када су се бројна наоружана бедуинска племена налазила у непосредној близини града.[862] Уједно се овај напад по својој политичкој процедури битно разликовао од свих ранијих алепских буна: за разлику од претходних деценија, градски кадија је овога пута одмах побегао ван града, па побуњеници уопште нису најпре отишли у шеријатски суд да од њега траже формални правни легитимитет за своју акцију.[863]

Пошто првог дана нису успели да продру у утврђену четврт Фарафру и обрачунају се са тамошњим муслиманским богаташима, устаници су се упутили до куће некадашњег мутеселима Абдулаха ел Бабинсија и извикали га за свог вођу и заступника. Након што је он то тобоже јавно одбио, маса је скренула ка северу и започела пљачку у хришћанском предграђу

[856]B. Masters, „The 1850 Events in Aleppo: An Aftershock of Syria's Incorporation into the Capitalist World System", *International Journal of Middle East Studies* 22/1 (1990): 13.
[857]Krimsti, *Die Unruhen*, 148-149.
[858]Krimsti, *Die Unruhen*, 256.
[859]Krimsti, *Die Unruhen*, 260.
[860]Krimsti, *Die Unruhen*, 260-261.
[861]*Syria and Egypt* II, 292.
[862]N. Schwake, „Le développement du réseau hospitalier en Palestine", *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine, 1799-1917, dirs. D. Trimbur, R. Aaronsohn*, Paris 2006, 121.
[863]Krimsti, *Die Unruhen*, 203.

Џудејда.[864] Тог дана избио је стравичан погром над хришћанима у Алепу: хришћани су пљачкани, убијани и рањавани, жене и девојке су отимане, паљене су цркве, епископске резиденције и приватне куће, а неколико свештеника је убијено на лицу места. Већ током прве ноћи у град су са својим наоружаним људима, залихама хране, пића и сточне хране ушле и јаничарске вође Абдулах-бег ел Бабинси, његов рођак Рамазан-ага и шејх Хајрулах.[865] Занимљиво је, међутим, да првог дана побуне најбогатији део хришћанске четврти, Салиба, уопште није био нападнут,[866] већ су пљачкане околне мање улице; иако је Салиба била заштићена каменим зидом и тешким дрвеним капијама, то није представљало озбиљну препреку за наоружану масу, па је савременике зачудило то што се светина прве вечери мирно разишла кућама и сутрадан поново окупила тек у поподневним часовима.[867]

Прве вечери побуне ферик Алепа посматрао је кретање пљачкаша кроз град; увидевши размере устанка, затражио је од валије и провинцијског већа званичну писану одлуку (мазбату) како би могао да употреби артиљерију и отпочне војна дејства, али је према једном савременом извору алепски меџлис одбио да донесе такву одлуку.[868] Тек након пуна два дана неспутаног насиља и пљачке чланови меџлиса су пристали да ово дозволе, упутивши хитне позиве за војну помоћ суседним градовима, Дамаску и Цариграду.[869] Наредног јутра, 17. октобра, немири су настављени пуном жестином: иако је локално муслиманско становништво позивало војску да заузме велике трговачке ханове у Хришћанској четврти, и мада су поједини војници већ почели да припремају тај простор за своје потребе, црквене старешине и виши официри су брзо реаговали и спречили пљачку ханова.[870] Међутим, тог другог дана пробијене су капије саме Салибе, у којој су становали најбогатији хришћански трговци, те су опљачкане и спаљене сирска католичка и мелкитска црква као и читав низ раскошних кућа најугледнијих становника четврти.[871]

Хришћански извори су овај напад махом описивали у чисто верским категоријама: жртве се најчешће именују једноставно као „хришћани“ (при чему маронитски епископ Булус Арутин на једном месту прецизира да је реч о хришћанима који живе у Салиби), док се нападачи описују као безлична светина или им се приписују крвожедни верски покличи попут „Данас пијемо крв хришћана“.[872] Светина је током напада посебно тражила мелкитског патријарха Максима Мазлума са намером да га убије.[873] Према сведочењу очевица Димитрија Шахаде, устаници су тешко претукли и ранили старог сирског католичког патријарха Игњатија Петра VII Џарвеа управо зато што су због сличне одежде мислили да је он мелкитски патријарх Мазлум; потом су опљачкали и запалили сирску цркву, па за њом православну и мелкитску, а недуго затим нападнуте су и јерменска католичка и маронитска црква, које су се ипак спасиле захваљујући окованим гвозденим вратима и пожртвованости грађана који су гасили пожар.[874] Сама маронитска црква и две јерменске григоријанске цркве нису директно опљачкане, премда је маронитска црква изгубила свој драгоцени иметак и богослужбене сасуде који су због грађевинских поправки претходно били поверени на чување богатој породици Калдани, чија је кућа похарана.[875]

---

[864]Krimsti, *Die Unruhen*, 182.
[865]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār al-Mawārina II, 75.
[866]*Ahamm ḥawādiṯ Ḥalab*, 78.
[867]Krimsti, *Die Unruhen*, 304-305.
[868]Цитирано у: Krimsti, *Die Unruhen*, 394.
[869]Цитирано у: Krimsti, *Die Unruhen*, 395.
[870]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār al-Mawārina II, 75.
[871]Krimsti, *Die Unruhen*, 183.
[872]Krimsti, *Die Unruhen*, 193-194.
[873]*Ahamm ḥawādiṯ Ḥalab*, 83.
[874]Krimsti, *Die Unruhen*, 433; в. *Исто*, 457.
[875]*Ahamm ḥawādiṯ Ḥalab*, 84.

Ипак, пажљива анализа просторног распореда насиља показује да погром у Алепу 1850. није био слепи и свеопшти верски рат свих муслимана против свих хришћана, иако је Шахада у свом извештају, извесно не без претеривања, тврдио да мање од једног процента муслимана у граду није учествовало у пљачки.[876] Пре свега, иако су се стотине хришћана током нереда склањале по трговачким хановима и складиштима унутар града где су лако могли бити побијени, до напада на њих тамо уопште није долазило, већ су мета нападача биле искључиво приватне куће, цркве и некретнине у богатим махалама.[877] Још је значајније то што хришћанске куће у другим, сиромашнијим и мешовитим четвртима уопште нису диране: из пописних извора је добро познато да су сиромашни хришћани живели и усред устаничких махала Банкусе и Карлика, а османски пописни дефтер одраслих мушкараца вођен ради пореза и регрутације показује да ни у махалама које су чиниле шири део саме Џудејде, попут Кастал ел Харамија (са 699 хришћана), Акрада (453) и Хазазе (794), није било никаквих напада, док су сва разарања била концентрисана искључиво на елитне трговачке четврти Салибу (472 пописана хришћанина), Тумајат (789) и Зукак ел Арбаин (326).[878] Штавише, у многим деловима града муслимани су активно бранили своје хришћанске суседе: тако је муслимански шејх Ел Хилал издао строгу наредбу да се хришћани у четврти Кастал ел Харами заштите и оружјем растерао пљачкаше, због чега је свештеник Јусуф Хатим у своје литургијске молитве редовно укључивао оне муслимане који су спасавали хришћане током устанка, док једна савремена песма бележи и то да су муслимански дервиши помагали и скривали хришћанске жене и девојке.[879]

О томе шта су били дубљи мотиви напада сведоче различите процене савременика. Британски посматрач и сведок догађаја Фредерик Нил писао је да је највероватнији узрок побуне лежао у страху муслимана од војне регрутације, подсећајући да су свега два месеца раније у граду нападнута тројица француских официра у османској служби.[880] Насупрот њему, домаћи хроничар Абдулах Мараш видео је главни узрок погрома у новом правном и друштвеном положају хришћана још од времена Ибрахим-паше, који је на сваки начин настојао да удовољи Европљанима; према Марашу, гнев муслимана изазивало је то што се богата четврт Салиба нагло развијала захваљујући трговини са Европом, што су старе скромне цркве замењиване монументалним грађевинама и што су хришћански свештеници почели отворено да иду улицама са великим крстовима на челу погребних поворки, па су муслимани у себи одавно гомилали мржњу због те промене коју до тада нису смели јавно да искажу (при чему је индикативно да током раније велике буне у Алепу 1819. цркве уопште нису биле нападане).[881] Сами истакнути алепски хришћани нагласили су у својој заједничкој петицији султану да се однос муслимана према њима драстично покварио од краја египатске окупације и да су им муслимани још претходне године претили како ће им одузети домове и жене, због чега су хришћани били уверени да је наредба о регрутацији послужила само као изговор за напад који је био унапред планиран.[882]

Бројни сведоци су стога сумњали да су иза светине састављене из сиромашних источних махала заправо стајали поједини истакнути муслимански прваци града: један хришћански извор изричито тврди да је побуна кренула од познатих грађана са угледним именима и патронимима који су подстакли источне четврти на напад,[883] док су поједини савременици чак оптуживали и самог валију Зариф Мустафа-пашу да је лично подстакао нереде пошто слаби

[876]Цитирано у: Krimsti, *Die Unruhen*, 395.
[877]Цитирано у: Krimsti, *Die Unruhen*, 395; *Syria and Egypt* II, 293.
[878]Krimsti, *Die Unruhen*, 245-246.
[879]Krimsti, *Die Unruhen*, 249.
[880]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār al-Mawārina II, 69.
[881]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār al-Mawārina II, 70.
[882]BOA İ.DHL 13185/12.
[883]Krimsti, *Die Unruhen*, 195-196.

локални гарнизон није одмах интервенисао.[884] Кључни финансијски мотив погрома у Салиби крио се, по свему судећи, у покушају Абдулаха ел Бабинсија да путем контролисаног насиља примора богате хришћанске трговце и банкаре да му отпишу или позајме огроман новац који је дуговао државној благајни на име заосталих рата од закупа пореза (илтизама) из претходних година; како је систем илтизама био укинут и Бабинси остао без тог извора прихода, више није имао начина да дуг врати редовним путем. У једном каснијем делу изричито се наводи да је међу главним жртвама немира био богати хришћански трговац Ниматулах Хумси управо зато што је у кључном тренутку пре побуне одвратио друге хришћанске трговце од тога да Бабинсију дају тражених 1.000 златника, а савремени извори из православне патријаршије потврђују да је управо Хумсијева кућа била прва мета нападача по пробоју у Салибу.[885]

Током трајања терора хиљаде пристрављених хришћана потражиле су спас у европским конзулатима. Посебна заслуга за спасавање живота приписана је француском конзулату: конзул Едмон де Лесепс, канцелар Жофроа, драгоман Ланос и службеник Молисе отворили су врата конзулата и суседног Млетачког хана за све хришћане без обзира на деноминацију, наложивши и свим латинским манастирима да никога не одбију; како се број избеглица непрестано увећавао, конзул је закупио још једну велику суседну зграду, организовао активну потрагу за људима сакривеним по рушевинама и обезбедио бесплатну лекарску негу, храну, постељину и одећу за око 2.000 становника града.[886]

Како валија Зариф-паша у касарни није имао довољно трупа, добио је инструкцију да преговорима одуговлачи и привидно прихвата захтеве устаника све док не стигне редовна војска. У петак, 18. октобра, Абдулах ел Бабинси је изашао пред народ, објавио општи мир и укидање пореза ферде и регрутације, позвавши муслимане да положе оружје, али то није имало никаквог ефекта јер су устаници само посакривали оружје док хришћани нису смели да напусте скровишта.[887] Сутрадан је Бабинси посетио стране конзуле, али када је официр по имену Рахван ухапсио неколико муслимана и спровео их у касарну Шејх Јабрак, то је изазвало нову провалу беса у којој је светина претила да ће срушити цео град; на Бабинсијев захтев валија је одмах пустио ухапшене, Рахван је морао да побегне из Алепа, а маса окупљених је за свог заповедника страже извикала Бабинсијевог рођака Никебаноглу Рамазан-агу.[888] Како би купили време, европски конзули су се састали са Бабинсијем, привидно му повлађивали и обећавали државна одликовања ако зајемчи мир, па су извршили притисак и на валију да потпише указ којим се Бабинси званично поставља за вршиоца дужности кајмакама града; Бабинси је то условио општом амнестијом за изгреднике, формирао од својих људи (међу којима су били и сами пљачкаши) одред од 400 стражара које је наоружао у касарни и послао на улице да хапсе ситне лопове, након чега су нереди нагло престали, а валија и Бабинси су 26. октобра заједно посетили европске конзулате и замолили конзуле да повољно известе Порту о Бабинсијевим заслугама.[889]

У том прелазном периоду преговарања, вође побуне повезане са Бабинсијем – међу којима је уз Рамазан-агу било још више од петнаесторица ага који су контролисали по преко 1.000 наоружаних одметника, уз неколицину шејхова и чланова улеме – држали су под сталним надзором и претњама и валијиног писара Ибрахима Решида, обећавајући да ће вратити део опљачкане имовине.[890] Уједно су устаници упутили званичну петицију Високој порти у којој

[884]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār al-Mawārina II, 69-71.
[885]Krimsti, *Die Unruhen*, 314.
[886]*Ahamm ḥawādiṯ Ḥalab*, 88; Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār al-Mawārina II, 58 [68]; Krimsti, *Die Unruhen*, 399.
[887]*Ahamm ḥawādiṯ Ḥalab*, 86.
[888]*Ahamm ḥawādiṯ Ḥalab*, 86.
[889]*Ahamm ḥawādiṯ Ḥalab*, 87; Krimsti, *Die Unruhen*, 183-184.
[890]Karaköse, „Tanzimat'a", 259.

су навели да ће предати оружје и понудили да у рату служе султана као нерегуларни коњаници, али су категорички одбили редовну регрутацију (низам) и затражили да се порез верги разрезује сразмерно стварном имовинском стању; међутим, њихови кључни друштвени захтеви односили су се на потпуну рестаурацију класичног Омеровог пакта: тражили су да се хришћанима најстроже забрани звоњава црквених звона, да се не дозволи јавно ношење и подизање крста изнад глава муслимана на погребима, те да се хришћанима и страним конзулима забрани држање тамнопутих робова (за које се претпостављало да су муслимани).[891]

Док су трајали ови преговори, ка Алепу су већ марширале трупе Војске Арабистана из Дамаска, док је из околних места послата нерегуларна војска (*nefīr-i ʻāmm*). Када су најпре почели да пристижу одреди околних кајмакама, Бабинсијеви људи су изразили тобожњу забринутост да би улазак те војске могао изазвати нову буну у народу; бојећи се да би се та локална нерегуларна војска заиста могла придружити побуњеницима, валија је део тих снага послао у пустињу а део вратио кућама, али је задржао башибозуке који су управо стигли са гушења побуне Харфуша и редовне низамије из Дамаска, са којима се утврдио у касарни.[892] Ускоро је у Алепо са новим трупама и артиљеријом стигао и новоименовани валија Кибрисли Мехмед-паша.[893] По читању царског фермана Зариф Мустафа-паша је смењен, а његов наследник на функцији је 2. новембра на превару ухапсио Абдулах-бега ел Бабинсија, док су остале вође устанка похапшене у наредним данима и смештене у некадашњу касарну Ибрахим-паше.[894]

Хапшење Бабинсија изазвало је очајнички оружани отпор његових присталица из источних четврти који су покушали да нападну касарну. Дана 5. новембра султанова артиљерија започела је тешко четвородневно гранатирање побуњених источних четврти (Баб ел Најраба, Банкусе и Карлика), након чега је пешадија на јуриш заузела и очистила те махале: командант Војске Арабистана званично је известио Цариград да је у борбама убијено чак 3.400 побуњеника и 230 ухапшено, док су османски војни губици износили свега 27 мртвих и 92 рањена војника, при чему број страдалих цивила у бомбардованим четвртима није ни поменут.[895] Ухапшене вође устанка су за пример јавно проведене кроз град на магарцима, везаних ногу, са дрвеним таблама обешеним о груди на којима је писало „Ово је казна за онога ко изда султана“.[896] Када су двојица коловођа, Мехмед-ага и Рамазан-ага, у паници покушали да пронађу азил у сардинијском односно француском конзулату, након кратких преговора са конзулима обојица су предати османским властима.[897] Око 500 људи за које се сматрало да су имали истакнуту улогу у нередима протерано је у ланцима под војном пратњом на острво Крит, док је алепски муфтија протеран у Јерусалим, па одатле у Меку.[898] Када су смењени валија и ухапшени Абдулах ел Бабинси под стражом поведени ка Цариграду, Бабинси је умро на путу под сумњивим околностима. Према раширеном уверењу савременика, вође устанка су на путу наводно отроване како на суђењу у престоници не би одале имена правих инспиратора буне из редова високе алепске елите.[899] Највећу политичку корист из читавог слома извукао је Бабинсијев стари ривал Шерифзаде Јусуф-бег: он је на самом почетку буне мудро легао у постељу правећи се да је тешко болестан, да би одмах након Бабинсијеве смрти преузео његово

[891]BOA İ.DHL 13493/8; Овај проблем се већ јављао и раније, када је Порта упозоравала имаме и свештенике да не дозвољавају поробљавање муслимана.
[892]Karaköse, „Tanzimat’a“, 259.
[893]B. Masters, „The Political Economy of Aleppo in an Age of Ottoman Reform“, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 53 (2010): 298.
[894]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār al-Mawārina II, 71.
[895]Karaköse, „Tanzimat’a Tepki“, 260-261.
[896]Krimsti, *Die Unruhen*, 437.
[897]Karaköse, „Tanzimat’a“, 261.
[898]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār al-Mawārina II, 77.
[899]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār al-Mawārina II, 71.

место мутеселима. Када је убрзо позван у Цариград да се оправда од сумњи, успео је да се потпуно опере и чак врати са титулом паше од два коњска репа.[900] Вест о хапшењу Бабинсија и гранатирању Алепа изазвала је краткотрајне нереде у околним градовима: у Биреџику је опљачкана карантинска станица, док су у Антепу и Румкалеу појединци покушали да испровоцирају сличне нападе на хришћане. Ти покрети су ипак брзо утихнули пред војном силом.[901] Град Алепо се генерално смирио до наредног Рамазанског бајрама, иако су се појединачни случајеви уличних туча и понижавања наставили до краја године.[902]

По успостављању мира отворено је мучно питање процене штете и обештећења пострадалих хришћана. Званични османски извештај наводио је да је током погрома убијено 20 хришћана, док је маронитски митрополит Павле Арутин известио о 21 убијеној особи, мада је више десетина касније преминуло од задобијених рана. Материјална штета била је далеко већа: уништено је 6 цркава, 36 продавница и 688 хришћанских кућа.[903] Оно што је војска успела да пронађе од опљачканих ствари донето је у дворишта православног митрополита и маронитског епископа где је организована јавна продаја и делимична подела обештећења.[904] Британски конзул Баркер је тврдио да је смењени валија Зариф Мустафа-паша заправо био повратио велики део скупоценог сребрног посуђа и драгоцености опљачканих из цркава и да их је по вести о својој смени једноставно спаковао и однео са собом.[905] Оштећени хришћани су своју укупну материјалну штету проценили на 15.000 кеса. То су власти оцениле вишеструко преувеличаним, проценивши вредност на око 4.000 кеса; након дугих натезања у меџлису, договорено је да се хришћанима исплати 4.200 кеса, од чега би 1.000 кеса било наплаћено од препознатих устаника, а остатак разрезан као ванредни сложени порез на муслиманско становништво града Алепа и околних села.[906] Почетком 1851. алепски хришћани су упутили нову жалбу великом везиру у којој су тврдили да им је до тог тренутка заправо надокнађено свега 7,5% укупне пописане штете.[907] Преговори око исплате наставили су се током целе 1851, при чему је муслиманска заједница неколико пута безуспешно молила Порту да јој се опрости макар део наметнуте глобе.[908]

Снажна војна интервенција Кибрисли Мехмед-паше из новембра 1850. трајно је сломила кичму јаничарско-племенске опозиције у Алепу: већ 1854. амерички протестантски мисионар Вилијем Бентон могао је да запише да, иако на улицама још увек има ситних вербалних провокација од стране обичних муслимана, у граду више нема никаквих назнака организованог насиља, јер су водећи муслимански прваци Алепа дали писану гаранцију валији да ће лично штитити безбедност хришћана, што ће омогућити да Алепо деценију касније, током великих покоља остане потпуно миран.[909]

4.3.4 Дипломатска криза око Светих места

Док су на Блиском истоку избијале локалне побуне против танзиматске централизације, у Јерусалиму и Витлејему се од повратка османске власти поново захуктавала вековна борба хришћанских цркава и Великих сила за контролу над Светим местима. Пошто су се одмах по успостављању нове власти православни и латински свештеници у Јерусалиму по први пут

[900] *Syria and Egypt* II, 294.
[901] Karaköse, „Tanzimat'a", 262.
[902] *Syria and Egypt* II, 291.
[903] BOA İ.DHL 13493-7; Tawtal, „Waṯāʾiq tārīḫiyya", *al-Mašriq*, 226.
[904] Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār al-Mawārina II, 71, 75, 77, 86.
[905] *Syria and Egypt* II, 296.
[906] Krimsti, *Die Unruhen*, 233.
[907] TNA FO 424/9, „Memorial of Aleppo Christians to the Grand Vizier", n. d., 15.
[908] F. Tawtal, „Waṯāʾiq tārīḫiyya ʿan Ḥalab (ǧarīdat ayyām lam yakun bi-l-ʿarabiyya ǧarāʾid): aḫbār as-Suryān wa-mā ilayhim aḫḏan ʿan yawmiyyat Naʿūm al-Baḫḫāš wa-ġayrihā min al-maḫṭūṭāt 1850-1851", *al-Mašriq* 56/1 (1962): 1-21.
[909] Masters, *Christians and Jews*, 165.

привремено удружили против Јермена и 1839. уз европску подршку издејствовали ферман којим су поништене јерменске повластице, убрзо потом демолиран је јерменски Храм Вазнесења на врху Маслинове горе.[910] Истовремено су европски државници почели да износе прве планове за трајну интернационализацију Палестине. Први је 1840. француски амбасадор Франсоа Гизо предложио да велике силе успоставе колективни протекторат над Светим местима у Палестини. Наредне, 1841, Пруска је изашла са предлогом да се успостави формални режим расподеле Светих места између православаца, римокатолика, Јермена, јаковита и копта, под заједничком међународном заштитом Великих сила. Према том пруском плану, дипломатски резиденти Аустрије и Француске штитили би римокатоличка светилишта, представник Русије православна, док би резиденти Пруске и Уједињеног Краљевства бдели над протестантским установама.[911]

На самом терену, међутим, Висока порта је настојала да задржи искључиву улогу врховног судије и избрише трагове египатске управе. Још 1838. фрањевачка Црква Христовог бичевања, која је претходно деценијама била коришћена као штала, поново је припала овом реду захваљујући дозволи Мехмед Али-паше. Порта је по повратку своје власти ипак приметила да се у околини те цркве хришћанима убрзано продају стара земљишта порушених џамија и завија ради изградње и проширења нових храмова. Настојећи да спречи такву праксу која би у будућности донела још више замршених имовинских спорова, централна влада је наредила да се сви такви случајеви детаљно испитају и да се извештаји пошаљу у Цариград.[912] У фебруару 1841. валији Сидона стигао је изричити султански ферман којим је наложено да се стање у Цркви Светог гроба врати у оквире пре египатске окупације и да се римокатоличкој страни одузму сви документи и привилегије које су добили од Мехмед Али-паше.[913] Православној заједници 1841. Порта је званично дозволила поправку оштећене куполе Цркве Светог гроба, али под строгим условом да се ништа не мења нити дограђује у односу на стање пре оштећења. Пошто је и даље свакодневно долазило до оштрих спорова између заједница, нарочито са римокатоличком, у Јерусалим је послат посебни изасланик Ибрахим Набиефендија са задатком да надгледа радове тако да се ниједна страна не меша нити заузме простор друге. Очекујући да ће се француски конзул вероватно умешати на страни фрањеваца, Набиефендији је у тајним инструкцијама наложено да љубазно одбија сваку такву дипломатску сугестију и да прво започне са мањим споредним радовима. Тек након тога, уколико у наредних месец и по до два не стигну нова упутства из престонице, требало је изненада и тајно приступити главним радовима на самој куполи.[914]

У деценијама које су претходиле овом заплету, Висока порта се очито није устезала од издавања међусобно супротстављених фермана различитим хришћанским заједницама у Јерусалиму и Витлејему. Руски генерални конзул Константин Базили могао је током 1840-их оправдано да закључи како је таква пракса створила потпуни правни хаос, поготово стога што новије султанске наредбе никада нису изричито укидале старије. Може се претпоставити да је таква двосмисленост свесно проистекла из потребе Порте да себи остави маневарски простор у балансирању између притисака Великих сила и захтева сопствених поданика.[915]

Прелазак овог хронолошког и правног хаоса у прворазредну европску кризу припремила је снажна јавна кампања у Француској. Током 1840-их група утицајних

[910]Панченко, *Ближневосточное православие*, 339.
[911]О. Анисимов, „Политика Франции в Святой Земле в период правления Наполеона III (1848-1870)“, Иерусалимский Православный Семинар 4 (2013): 126; A. R. Sinno, Deutsche Interessen in Syrien und Palästina 1841-1898. Aktivitäten religiöser Institutionen, wirtschaftliche und politische Einflüsse, Berlin 1982, 19-20.
[912]BOA A.DVNS.KLS.d 9, 2.
[913]BOA A.DVNS.KLS.d 9, 238-240.
[914]BOA A.DVNS.KLS.d 9, 1-2.
[915]Панченко, *Ближневосточное православие*, 339-344.

француских католичких ултрамонтаниста актуелизовала је у јавности питање француског верског протектората на Истоку. Међу њима су се истицали Анри Лакордер, Шарл де Монталамбер и Алфред де Фалу. Посебну улогу одиграо је теолог, мисионар и стручњак за јерменски језик Ежен Боре, који је након боравка у Јерусалиму ради проучавања сукоба у Витлејему из 1847. објавио 1850. програмску књигу Питање Светих места. Боре је у њој оштро оптужио православце за систематско узурпирање римокатоличких права, док је историчар Жозеф Пужула саставио читав списак од 53 света места у Палестини која су православци наводно преотели римокатолицима. Ова кампања поклопила се са политичким амбицијама председника Друге француске републике Луја Наполеона Бонапарте. Извесно је да је Луј Наполеон, тражећи начин да повећа своју популарност међу конзервативним католицима у домовини, одлучио да искористи верски сукоб на Истоку, због чега је Француска 1850. званично затражила нове привилегије за римокатоличко свештенство у Палестини.[916]

Дипломатска офанзива Париза отпочела је у мају 1850, када је француски посланик у Цариграду генерал Жак Опик предао Порти вербалну ноту у којој је захтевао стриктно поштовање одредаба из француско-османских капитулација (ахднаме) из 1740. Том приликом таксативно је набројано неколико кључних локалитета у Јерусалиму и околини на које је Француска полагала искључиво право: Велика црква у Витлејему, само Светилиште (Пећина) Рођења, Гроб Пресвете Богородице у Гетсиманији, Камен Помазања и Седам лукова Пресвете Богородице у Цркви Светог гроба, уз захтев за право поправке главне куполе Храма Светог гроба. Дипломатски представници Шпаније, Сардиније и Напуљске краљевине одмах су предали сопствене вербалне ноте којима су у целости подржали француски захтев.[917] Правни проблем за Порту додатно је закомпликован тиме што је православна страна предочила стари ферман којим је још султан Селим I наводно даровао сва споменута места православној цркви. Како је француска дипломатија наставила да инсистира на својим правима, Висока порта је у децембру 1850. понудила оснивање мешовите комисије састављене од по једног православца, римокатолика и Јерменина, која би извршила детаљан увид у све старе исправе и дала своје мишљење о статусу спорних локалитета.[918] Свега неколико дана касније, почетком јануара 1851, генерал Опик је званично објавио да је француска страна крајње незадовољна намером Порте да приликом одлучивања уопште узима у обзир фермане и уговоре настале после 1740.[919] У фебруару 1851. и аустријска дипломатија је преко свог представника пружила званичну подршку француским захтевима.[920]

Иако је Париз одбијао директно руско посредовање, нови француски амбасадор маркиз де Ла Валет наставио је рад на проналажењу решења у Цариграду. Након што су Порта и Петроград одбили почетну понуду о потпуно једнаком приступу свим Светим местима, у августу 1851. сазвана је посебна мешовита комисија. Њу су чинили Емин-ефендија, први секретар османског Министарства спољних послова, Николаки Аристархи, велики логотет и чувар печата и архива Васељенске патријаршије, Пол Емил Бота, француски конзул у Јерусалиму, и Шарл Шефер, други драгоман француске амбасаде у Цариграду.[921] Ова комисија одржала је низ заседања и провера докумената током јесени 1851, па се до почетка 1852. искристалисао списак уступака који је требало учинити римокатоличкој страни: предвиђено је да римокатолици добију право служења на Гробу Пресвете Богородице и кључеве Цркве Рођења Христовог у Витлејему, док је као својеврсни противуступак православној страни

[916]Анисимов, „Политика Франции“, 131.
[917]TNA FO 424/8, „Sir Stratford Canning to Viscount Palmerston“, July 5, 1850, 3; TNA FO 424/8, „General Aupick to Aali Pasha“, May 28, 1850, 4-5.
[918]TNA FO 424/8, „Sir Stratford Canning to Viscount Palmerston“, December 4, 1850, 10; TNA FO 424/8, „M. E. Pisani to Sir Stratford Canning“, December 27, 1850, 11.
[919]TNA FO 424/8, „General Aupick to Aali Pasha“, January 5, 1851, 13.
[920]TNA FO 424/8, „M. Klezl to Aali Pasha“, February 3, 1851, 15.
[921]Анисимов, „Политика Франции“, 131.

понуђено право повременог служења у Вазнесењској џамији на Маслиновој гори.[922] Ситуација је, међутим, попримила изузетно озбиљан тон већ у октобру 1851, када је руски цар Николај I упутио лично писмо султану Абдулмеџиду I захтевајући да се апсолутно ништа не мења у дотадашњем поседу Светих места, док је руски посланик В. П. Титов добио инструкцију да сместа напусти Цариград са целим посланством у случају било какве промене статуса кво.[923]

Истовремено је криза на Босфору постала таоц личних и династичких односа између Петрограда и Париза. Након што је Луј Наполеон у децембру 1851. државним ударом срушио Другу републику и потом се прогласио за цара Наполеона III, био је у почетку спреман на компромисе око Палестине уколико добије међународни легитимитет. Пошто је цар Николај I упорно одбијао да му призна пуну царску титулу и династички легитимитет, Наполеон III је нудио неформални договор по којем Француска више неће инсистирати на питању Палестине уколико Петроград призна династију Бонапарта. Руски император је, међутим, из строгих легитимистичких принципа одбио сваку такву нагодбу, а како је током 1852. спор око Светих места почео широко да се претреса у европској штампи, обе стране су одустале од тихе дипломатије и покушаја проналажења стварног компромиса.[924]

Нашавши се између француске претње флотом и руске претње прекидом односа, Висока порта је у фебруару 1852. извела очајнички дипломатски маневар, издавши практично у исто време два међусобно противречна султанска фермана: Паризу је почетком фебруара предат ферман којим се признају проширена римокатоличка права над Светим местима, док је на оштар протест посланика Титова средином фебруара састављен и православнима уручен такозвани „грчки ферман“ (званично заведен у регистре у априлу 1852), којим је потврђено да на Светим местима све остаје тачно онако како је дефинисано још 1757. и да се не сме померити нити један камен.[925] Чињеница да је Порта издала два различита фермана обема странама, а посебно увредљива формулација у тексту православног фермана у којој су француски захтеви окарактерисани као неосновани, протумачена је у француској дипломатији као недопустива обмана и двострука игра Цариграда.[926] Пошто супарницима за титулу заштитника хришћана тајни аранжмани нису одговарали, обојица амбасадора су у пролеће 1852. демонстративно напустила Цариград, да би се француски посланик Ла Валет вратио у августу ратним бродом и уз демонстрацију силе француске флоте пред либијском обалом присилио Порту да у децембру 1852. спроведе одредбе у корист римокатолика.[927]

Расплет на самом терену у Јерусалиму у јесен и зиму 1852. претворио се у јавно понижење за једну, а затим за другу страну. У септембру 1852. у Јерусалим је стигла висока османска комисија коју је предводио Афиф-бег. Након неколико дана потрошених на прославу Курбан-бајрама и куртоазне посете, Афиф-бег је позвао представнике цркава и конзуле у павиљон код Гроба Пресвете Богородице, где је само свечано саопштио да ће сам султан о свом трошку обновити куполу Храма Светог гроба; када је руски генерални конзул Базили затражио да се јавно прочита фебруарски ферман издат у корист православне цркве, Афиф-бег је то одбио изговарајући се недостатком упутстава из престонице.[928] У исто време и француски и руски дипломатски представници морали су на лицу места да обуздавају сопствене једноверне

[922]TNA FO 424/8, „Sir Stratford Canning to Earl Granville“, January 17, 1852, 48
[923]TNA FO 424/8, „Emperor of Russia to the Sultan“, n. d., 22-23; TNA FO 424/8, „Sir Stratford Canning to Viscount Palmerston“, October 25, 1851, 23.
[924]Анисимов, „Политика Франции“, 131.
[925]BOA A.DVNS.KLS.d 9, 152-154.
[926]TNA FO 424/8, „Lord Cowley to the Earl of Malmesbury“, July 8, 1852, 56; TNA FO 424/8, „Colonel Rose to the Earl of Malmesbury“, September 7, 1852, 60-61.
[927]Анисимов, „Политика Франции“, 132-133.
[928]TNA FO 424/8, „Lord Cowley to the Earl of Malmesbury“, July 8, 1852, 56; TNA FO 424/8, „Colonel Rose to the Earl of Malmesbury“, September 7, 1852, 60-61.

монахе, будући да су и латински и грчки калуђери у Јерусалиму истицали максималистичке захтеве који су далеко превазилазили чак и званичне ставове Париза и Петрограда.[929] Напетост је расла из дана у дан, па је током јесени 1852. амбасадор Ла Валет већ отворено коментарисао појављивање француских ратних бродова пред Јафом као демонстрацију силе, а у једном разговору чак алудирао и на могућност француског војног заузимања Јерусалима.[930]

У том тренутку у дипломатску борбу у Цариграду почео је активно да се укључује и британски отправник послова пуковник Хју Роуз (некадашњи генерални конзул у Бејруту). Крајем новембра 1852. Роуз је писао Форин офису да Лондон више не може остати по страни и да мора заузети јасан став како би се спречио шири рат који би срушио заједничке гаранције Великих сила из 1841. Имајући у виду да Русија на Истоку располаже огромним утицајем јер је велики део становништва европске Турске („ако не и половина“) православне вере, Роуз је закључио да је за британске империјалне интересе неупоредиво боље да, уколико мора да бира, подржи Француску. Француска је, према Роузовој процени, на Блиском истоку била релативно слаба и после догађаја на Либану 1840-1845. морала је чак и за наклоност знатно малобројнијих католика да се бори управо са Британцима.[931] Ситуација у Цариграду додатно се заоштрила почетком децембра 1852, када је руски отправник послова А. П. Озеров формално истакао тврдњу да Русија има међународно право да штити своје православне саверника у Турској на основу чланова 7 и 14 Кучук-кајнарџијског уговора из 1774. Та изјава је на Порти и међу западним дипломатама примљена утолико горе што је претходно француски амбасадор Ла Валет јавно изјавио да традиционални француски Католички протекторат не даје нужно право Паризу да се меша у односе султана са римокатоличким поданицима самог Османског царства.[932] Почетком децембра 1852. Порта је у Цариграду предала поменути „грчки ферман“ васељенском и јерусалимском патријарху уз строгу напомену да се тај документ има само чувати у архиви за будуће спорове и да се не сме јавно читати, али је истовремено у Јерусалиму и Витлејему крајем децембра 1852. (о чему су извештаји стигли у јануару) извршена предаја три кључа Витлејемске цркве и постављање нове латинске звезде у Пећини Рођења у корист римокатолика, док је православцима и Јерменима дозвољено да служе у џамији на Маслиновој гори.[933]

За царску Русију овај уступак Французима у Витлејему представљао је недопустиво рушење статуса кво и директну увреду части императора Николаја I. Почетком јануара 1853. Русија је започела опсежне војне припреме на југу земље, уверавајући британског амбасадора у Санкт Петербургу сер Хамилтона Симора да је реч само о дипломатској демонстрацији војне силе како би се Порта уразумила.[934] Иако је британски отправник послова у Цариграду пуковник Роуз тражио од своје владе да се одмах придружи француској поморској демонстрацији и пошаље британску средоземну флоту у залив Вурла (код Измира), умерена влада лорда Абердина у Лондону је од тога одустала и наредила адмиралу да задржи флоту на Малти.[935] Уместо тога, током јануара, фебруара и марта 1853. цар Николај I је у чувеним поверљивим разговорима са британским амбасадором Симором у Петрограду покушавао да са Лондоном постигне стратешки споразум о томе шта треба чинити у случају потпуног распада Османског царства, свечано се обавезујући да Русија никада неће трајно (мада не искључујући привремено) заузети сам Цариград.[936] Император је истицао да не жели да Цариград падне у руке било које друге велике силе, па је Уједињеном Краљевству отворено нудио да у случају

[929]TNA FO 424/8, „Consul Finn to the Earl of Malmesbury“, October 27, 1852, 64-65.
[930]TNA FO 424/8, „Colonel Rose to the Earl of Malmesbury“, November 20, 1852, 66.
[931]TNA FO 424/8, „Colonel Rose to the Earl of Malmesbury“, November 20, 1852, 67.
[932]TNA FO 424/8, „Colonel Rose to the Earl of Malmesbury“, November 23, 1852, 69.
[933]TNA FO 424/8, „Colonel Rose to the Earl of Malmesbury“, December 5, 1852, 72.
[934]TNA FO 424/8, „M. E. Pisani to Colonel Rose“, December 4, 1852, 79; TNA FO 424/8, „M. E. Pisani to Sir Stratford Canning“, January 25, 1853, 79.
[935]TNA FO 424/8, „Sir G. H. Seymour to Lord John Russell“, January 6, 1853, 83.

слома Турске узме Египат и острво Крит у замену за руски протекторат над независним балканским државама. Иако у тим разговорима ништа није потписано, уздржани одговори Лондона нису довољно јасно ставили до знања руском цару да Лондон нипошто неће пристати на рушење Османског царства.[937]

Како би сломио отпор Порте, Николај I је у фебруару 1853. у Цариград послао ванредну мисију на челу са адмиралом и министром морнарице кнезом Александром Сергејевичем Меншиковим, док су почетком марта отпочела кретања руских трупа ка границама Влашке и Молдавије и убрзано наоружавање ратне луке Севастопољ на Криму. На вест о агресивном наступу Меншикова у Цариграду, Француска је, задовољна оним што је већ добила у децембру, опозвала ратоборног Ла Валета и заменила га умеренијим амбасадором Де Лакуром, али је у марту 1853. ипак послала своју ратну флоту у Егејско море. Пошто није знала праве руске планове нити се консултовала са Петроградом, француска влада је озбиљно рачунала са могућношћу да Русија жели одмах да распарча Турску, чему је доприносила и ужарена атмосфера у парискоj штампи.[938] Британска влада све до почетка априла још није заузимала ратнички став, па је француска флота заустављена код Саламине у Грчкој уз наставак преговора, док су се и Париз и Петроград у тој фази трудили да привуку Лондон на своју страну, што је до краја марта довело до привременог смиривања тензија.[939] Лондон је тада вратио у Цариград свог најискуснијег дипломату, лорда Стратфорда де Редклифа (бивши Стратфорд Канинг), са инструкцијом да убеди османске министре на разумну попустљивост према оним Меншиковљевим захтевима који се тичу самих Светих места у Јерусалиму, како би се Русији избили из руку сви аргументи за војну интервенцију.[940]

Средином марта 1853. кнез Меншиков је пред османске министре изнео своју „усмену ноту“ и практично читав програм руских захтева: тражио је да Порта склопи формални међународни споразум са Русијом који би руском цару признао право заштите над свим православцима у Османском царству. Око самих техничких питања у Палестини две стране су се заправо веома брзо приближиле: усаглашено је да давање кључа Витлејемске цркве и сребрна звезда у пећини не дају латинским свештеницима никакво ново право власништва нити првенства, а Меншиков је изјавио да руски цар нема ништа против тога да сам султан обнови куполу Храма Светог гроба (чак и уз консултације са Француском) све док радове надзире јерусалимски православни патријарх, на шта је министар Рифат-паша прихватао саветодавну улогу патријарха уз надзор султановог комесара; захтеве да се православцима да предност у времену служења на Богородичином гробу, да се опозову све евентуалне Русији непознате привилегије Латинима и попише имовина Рифат-паша је љубазно одложио за Веће министара, док је једино захтев да се сруше и изместе две дервишке текије приљубљене уз Цркву Светог гроба директно одбијен због шеријатских ограничења.[941]

Камен спотицања није, дакле, био Јерусалим, већ пројекат тајног билатералног уговора који је Меншиков истовремено ставио на сто. Тај нацрт предвиђао је међународну гаранцију привилегија четворице православних патријараха (цариградског, антиохијског, александријског и јерусалимског), њихову доживотну несменљивост и званично право руског посланика да упућује обавезујуће представке поводом свих питања везаних за православну

[936]TNA FO 424/8, „The Earl of Clarendon to Lord Cowley“, March 15, 1853, 191; TNA FO 424/8, „Colonel Rose to the Earl of Clarendon“, March 31, 1853, 192.
[937]TNA FO 424/8, „The Earl of Clarendon to Sir G. H. Seymour“, March 23, 1853, 177-178.
[938]TNA FO 424/8, „The Earl of Clarendon to Sir G. H. Seymour“, March 23, 1853, 177-178; TNA FO 424/8, „Lord Cowley to the Earl of Clarendon“, March 24, 1853, 179-180.
[939]TNA FO 424/8, „Lord Cowley to the Earl of Clarendon“, March 24, 1853, 179-180.
[940]TNA FO 424/8, „The Earl of Clarendon to Lord Cowley“, March 15, 1853, 191; TNA FO 424/8, „Colonel Rose to the Earl of Clarendon“, March 31, 1853, 192.
[941]TNA FO 424/8, „The Earl of Clarendon to Sir G. H. Seymour“, April 5, 1853, 197-198.

цркву.[942] За Високу порту је такав уговор био апсолутно неприхватљив јер би Православна црква тиме постала држава у држави потпуно аутономна од османске власти, а руски цар би постао савладар над милионима султанових православних поданика. Слаба је накнада за Порту било то што је Мењшиков у замену Порти нудио војни савез, руску ратну флоту и армију од 400.000 руских војника уколико је нападне било која западна сила.[943]

По савету Стратфорда де Редклифа, Порта је вешто раздвојила питање јерусалимских Светих места од питања општег протектората. У априлу 1853. султан је издао два нова фермана којима је обнова куполе Цркве Светог гроба стављена под директну надлежност султана, док је римокатолицима у Витлејему потврђен кључ Цркве Рођења Христовог, али без икаквог права власништва, управљања храмом или мењања постојеће декорације и распореда служби. Када је у другој половини априла Мењшиков привремено одустао од захтева за међународну гаранцију начина избора патријараха, Стратфорд де Редклиф је био велики оптимиста верујући да је спор решен.[944] Међутим, Петроград није тражио локално верско, већ велико политичко решење.[945] Свега две недеље касније, почетком маја 1853, Мењшиков је по налогу цара Николаја I уручио Порти нови нацрт конвенције у форми ултиматума: захтевао је да све духовне и световне привилегије православне цркве буду гарантоване билатералним актом са Русијом и да се све будуће привилегије дате другим хришћанима аутоматски прошире на православне, одбијајући свако даље преговарање о тексту и индиректно претећи ратом.[946] Иако се султан у једном тренутку колебао, на одлучан наговор Стратфорда де Редклифа Висока порта је одбила руски ултиматум. Мењшиков је 15. маја прогласио своју мисију завршеном и, након последњег неуспешног покушаја да 19. маја изнуди макар дипломатску ноту истог садржаја, демонстративно се са целим особљем руске амбасаде укрцао на пароброд и отпловио за Одесу.[947]

4.3.5 Блиски исток у Кримском рату

Одмах по одласку кнеза Мењшикова, британска дипломатија је саветовала Порти лукав потез: будући да је Русија у јавности тврдила како не тражи ништа ново ван старих уговора из Кучук-Кајнарџија и Једрена, требало је саставити нацрт ноте која само понавља те старе тачке и оставља Света места онако како су их уредили априлски фермани, јер би одбијањем таквог текста Русија пред целом Европом показала да јој циљ није заштита вере већ агресија, што би Британији дало пуно оправдање за интервенцију.[948] Истовремено је Висока порта крајем маја и почетком јуна 1853. повукла унутрашњеполитички потез издавањем султанових едиката о верским привилегијама. Овим актима направљена су три кључна избора: прво, Русији је одлучно ускраћено право да се меша у односе султана са сопственим поданицима; друго, идентични фермани којима се потврђују стара права издати су истовремено поглаварима свих пет признатих немуслиманских заједница – православној, јерменској, католичкој, јеврејској и протестантској – чиме је избегнуто фаворизовање само православне цркве; а сам појам „привилегија“ сведен је на духовне и црквене послове.[949] Настојећи да покаже и сопственим православним поданицима и западним силама да сукоб са Русијом нипошто не значи прогон православне вере, султан Абдулмеџид I је тим свечаним ферманом из јуна 1853. потврдио сва

[942]TNA FO 424/8, „Russian Proposals and Turkish Modifications respecting the Holy Places“, n. d., 246-248
[943]TNA FO 424/8, „Project of Secret Treaty proposed to the Porte by Prince Menchikoff“, n. d., 249-251.
[944]TNA FO 424/8, „Memorandum by M. E. Pisani“, March 25, 1853, 214; TNA FO 424/8, „Mr. Doria to Colonel Rose“, April 1, 1853, 221; TNA FO 424/8, „Russian Proposals and Turkish Modifications respecting the Holy Places“, 246-248.
[945]TNA FO 424/8, „Lord Stratford de Redcliffe to the Earl of Clarendon“, April 23, 1853, 276.
[946]Анисимов, „Политика Франции“, 134.
[947]TNA FO 424/8, „Lord Stratford de Redcliffe to the Earl of Clarendon“, May 6, 1853, 288-292.
[948]TNA FO 424/8, „Prince Menchikoff to Reshid Pasha“, May 18, 1853, 324-325; TNA FO 424/8, „M. de Wildenbruch to the King of Prussia“, May 22, 1853, 410-411.
[949]Ueno, *Managing*, 72. Мелкитима је, као делу заједнице католика, упућена копија католичког примерка. Патријарх Максим Мазлум је ипак захтевао да, као носилац берата, добије засебну верзију, што је на крају и учињено.

древна права, ахднаме и дефтерске уписе православне патријаршије, наредивши да се проглас јавно прочита свим верницима широм царства.[950]

Пошто је Порта одбила нови ултиматум грофа Неселродеа, а руски цар – погрешно верујући да је слање британске и француске флоте пред Дарданеле у јуну само дипломатски блеф – почетком јула 1853. наредио својој војсци да пређе реку Прут и окупира Влашку и Молдавију, избио је ратни сукоб који ће прерасти у Кримски рат. Представници четири неутралне и западне силе састали су се у Бечу и 31. јула 1853. усагласили такозвану Бечку ноту, којом су у великој мери изашли у сусрет руским формулацијама и коју је Петроград одмах прихватио.[951] Међутим, за Високу порту је сам почетак Бечке ноте био неприхватљив јер је имплицирао да су руски цареви кроз историју имали активну улогу у заштити православне цркве у Османском царству, па је Цариград условио било какав потпис претходном евакуацијом руских трупа из дунавских кнежевина и уношењем измена које би нагласиле да све привилегије православних потичу искључиво од суверене воље самих султана, а не од међународних уговора.[952] Иако је француска дипломатија крајем августа 1853. покушавала да приволи Порту да прихвати изворну Бечку ноту нудећи јој заузврат колективну гаранцију територијалног интегритета од стране четири или свих пет Великих сила, ратоборно расположена Порта је то категорички одбила.[953] Када је средином септембра Цариград упутио у Беч своје „турске амандмане“ на текст ноте, гроф Неселроде је саопштио да Русија одбија сваку измену текста, након чега је Порта у октобру 1853. званично објавила рат Русији.[954]

По избијању рата, у складу са раније утврђеним дипломатским правилима, Аустрија је преузела званичну заштиту над руским поданицима и конзуларним штићеницима на територији Османског царства.[955] И након почетка непријатељстава (и уништења османске флоте код Синопе у новембру), представници четири силе покренули су 12. децембра 1853. последњи покушај посредовања: упутили су Порти заједничку идентичну ноту тражећи да османска влада званично достави свим четирима силама фермане којима потврђује духовне привилегије својих немуслиманских поданика, чиме би верско питање било решено колективним европским актом уместо руским протекторатом, након чега би се од Русије захтевало повлачење из кнежевина.[956] Након седнице Већа министара, Мустафа Решид-паша је 31. децембра 1853. одговорио позитивно на ову иницијативу: Порта је саопштила да ће, уколико нека верска заједница поседује већа права од осталих, иста доделити свима како се не би посебно обавезивала само православној цркви, те да ће текстове тих фермана доставити свим Великим силама, затраживши заузврат да Османско царство допуном уговора из 1841. буде пуноправно укључено у европски систем колективне безбедности.[957] Када је у марту 1854, настојећи да у последњем часу избегне улазак Британије и Француске у рат, руски двор послао у Беч свој прелиминарни предлог мира који је заправо само понављао раније Меншиковљеве захтеве, Бечка конференција је 5. марта једногласно одбацила тај документ без даљег разматрања, па су крајем марта 1854. Уједињено Краљевство и Француска званично ступили у рат на страни Османског царства.[958]

---

[950]BOA A.DVNS.KLS.d 9, 160-162.
[951]TNA FO 424/10, „The Earl of Clarendon to Lord Stratford de Redcliffe“, August 2, 1853, 176-179.
[952]TNA FO 424/10, „Lord Cowley to the Earl of Clarendon“, August 29, 1853, 273.
[953]TNA FO 424/10, „Lord Stratford de Redcliffe to the Earl of Clarendon“, August 29, 1853, 326.
[954]TNA FO 424/10, „The Earl of Westmorland to the Earl of Clarendon“, September 14, 1853, 324-325.
[955]TNA FO 424/11, „Baron Bruck to Lord Stratford de Redcliffe“, October 23, 1853, 175.
[956]TNA FO 424/11, „Identic Note addressed by the Four Representatives to the Porte“, December 12, 1853, 436.
[957]TNA FO 424/11, „Reshid Pasha to Four Representatives“, December 31, 1853, 480-481.
[958]TNA FO 424/13, „Projet de Préliminaires“, March 4, 1854, 288-289; TNA FO 424/13, „Protocol of a Conference held at Vienna“, March 5, 1854, 290-291.

У самим блискоисточним провинцијама – од Антиохије и Алепа, преко Бејрута и Дамаска, до Јерусалима и Мосула – прекид односа са Русијом и објава рата у лето и јесен 1853. изазвали су огромну узнемиреност, верску поларизацију и безбедносни вакуум услед одласка редовне војске на фронт. О атмосфери уочи самог почетка рата сведочи писмо француског конзула у Алепу који је јављао да у Антиохији локални хришћани, укључујући и чланове породице француског конзуларног агента, трпе свакодневне увреде и претње смрћу од стране локалног муслиманског становништва, због чега су многе хришћанске породице почеле да беже из града.[959] По руском уласку у дунавске кнежевине у јулу 1853. у Антиохији и Бејруту избили су улични изгреди у којима је сиромашнији муслимански живаљ јавно вређао и претио поданицима европских држава, при чему је у Бејруту завладала паника због гласина да су муслимани још од претходних ратова чували сакривено оружје по кућама; у исто време британски конзул у Дамаску Ричард Вуд извештавао је да су корупција и злоупотребе османске управе у том граду отишле толико далеко да готово све групе локалних муслимана заправо прижељкују војни пораз и понижење Високе порте, док су се наоружана бедуинска племена, сазнавши за међународну кризу и одлазак војске, већ примакла самим капијама Дамаска.[960]

Потпуно исте податке из Дамаска бележи и анонимни арапски писац једне савремене градске хронике, који наводи да је муслиманско становништво Дамаска било против османског уласка у рат јер је предосећало само нове ратне намете и регрутацију, али и то да ће савезништво са Британијом и Француском омогућити још веће страно мешање у корист локалних хришћана. Због тога су дамашчански муслимани показивали отворено непријатељство према својим хришћанским комшијама, па је Ричард Вуд јављао да по граду круже петиције којима се захтева протеривање свих европских конзула, па чак и јавно погубљење француског конзула и мелкитског патријарха Максима Мазлума.[961] У Јерусалиму и околини су током јула 1853. локални муслимани физички нападали чак и поданике Уједињеног Краљевства и Француске, уопште не правећи разлику и не марећи за то што су се те две западне силе управо сврставале у ратни савез са султаном против Русије.[962] Иста конфузија владала је и у далеком Мосулу у августу 1853. Према извештају француског конзула Виктора Пласа, локални муслимани, не разумевајући сложени дипломатски контекст европских савеза и чувши само да је султан прогласио свети рат (џихад), били су чврсто уверени да је почео општи рат муслимана против хришћана, па је тек након хитних Пласових апела мосулском валији спречено избијање погрома у граду.[963]

Сам Јерусалим је у тим месецима постао поприште најразличитијих апокалиптичних гласина и политичких пророчанстава међу свим верским заједницама. Муслиманима се пронела вест да је пронађен древни рукопис са наводним Мухамедовим пророчанством по којем ће османски султан у рату заробити самог „московског цара“, након чега ће у Русији избити унутрашње побуне, па ће се султан сажалити над Русима и поставити им свог вазалног владара. На другој страни града приповедало се старо пророчанство да ће Јерусалим пасти под власт хришћана оног часа када се сломи врх гвозденог копља на кули јерусалимске Цитаделе код Јафске капије – које се, по свој прилици, од удара грома заиста и сломило управо уочи доласка кнеза Мењшикова у Цариград. Опет, из кругова чувара Омарове џамије (Куполе на стени) ширило се пророчанство да ће Русија победити Османско царство и заузети Цариград, те да ће султан преко острва Родоса побећи на југ ка Египту, али да ће успут умрети од туге

[959]BOA HR.TO 194/68, 3-5.
[960]TNA FO 424/10, „Lord Stratford de Redcliffe to the Earl of Clarendon“, July 4, 1853, 91-94.
[961]Massot, „Ottoman Damascus“, 162.
[962]„К. М. Базили отъ 4 іюля 1853 г.“, *Матеріалы для біографіи епископа Порфирія Успенскаго* II: *Переписка*, ред. П. В. Безобразов, С.-Петербургъ 1910, 526-527.
[963]AMAE 12CCC/1 [214CCC/1], „Nouvelles Politiques“, 1 août 1853, 263r-263v.

код Газе, док ће Русима на крају сам Цариград преотети Енглези.[964] Када је по званичној објави рата у Цркви Светог гроба прочитан султанов ферман којим се од православних поданика захтевало да се на литургији моле за победу османског оружја над руским царем, архимандрит Порфирије Успенски забележио је да нико од окупљених православних верника у храму није желео да изговори ту молитву.[965] И у јеку ратних дејстава султан Абдулмеџид I морао је да пази да ниједна страна у Јерусалиму не искористи одсуство Руса за промену статуса кво, па је у августу 1854. издао посебан хатихумајун поводом новог спора око поправке мермерних плоча на Кувуклиону у Цркви Светог гроба, најстроже забранивши да било која хришћанска заједница у време рата самовољно изводи грађевинске радове.[966]

Одлазак редовних османских пукова на кавкаско и дунавско ратиште оставио је унутрашњост Сирије, Палестине и Месопотамије без неопходних војних снага за одржавање унутрашњег реда, што је одмах довело до крвавих локалних побуна и дивљања нерегуларних трупа. У Палестини је ситуација постала посебно критична у области Наблуса и Хеброна, где јерусалимски мутесариф није имао војних средстава да заустави свакодневне пљачке и међуклановске ратове. Вођа побуњеника из села Дуре код Хеброна, шејх Абдурахман ел Амр, подигао је отворени устанак, спалио неколико села и дрско почео да шаље писма самом јерусалимском паши са наредбом да му се преда, због чега су конзули Великих сила 1855. морали заједнички да апелују на Порту да хитно пошаље трупе у Палестину.[967] У самом Сиријском ејалету, крајем 1854. једно село код Дамаска доживело је стравичан масакр у којем су током казнене експедиције стрељани сви одрасли мушкарци села.[968]

Још већа опасност надвила се над хришћане у Месопотамији и Курдистану. Крајем априла 1854. у Мосул је на свом путу ка кавкаском ратишту ушло око 2.000 наоружаних курдских башибозука. Рачунајући на њихову силу, неколицина вођа бивших градских јаничара и локалних ашрафа покушала је да изазове побуну у граду, јавно означавајући француског и британског конзула као главне кривце за наводне увреде нанесене исламу. На самом крају априла 1854. велика маса ових курдских војника расула се кроз хришћанске махале Мосула, тукући пролазнике, проваљујући у куће и нападајући хришћанске жене. Тек када су сутрадан француски и британски конзул упутили ултимативни захтев валији Хилми-паши, он је употребио редовне трупе и артиљерију и принудио курдске башибозуке да напусте град.[969]

Добивши од османских власти значајну суму државног новца и оружје како би од курдских племена регрутовао помоћну војску за рат против Руса у источној Анадолији, Језданшир-бег, синовац протераног бохтанског емира Бедир-хана, крајем 1854. окренуо је тих 20.000 окупљених бораца против саме Високе порте и подигао велики курдски устанак. Прва акција побуњеника у новембру 1854. била је заузимање стратешке вароши Џезире на Тигру и потпуно истребљење тамошњег османског гарнизона, док багдадски валија Мехмед Решид-паша у том тренутку није могао да интервенише јер се са војском налазио дубоко у пустињи у походу против арапских племена.[970] Почетком 1855. трупе Језданшир-бега упале су у јаковитску планинску област Тур Абдина и сукобиле се са османским снагама и наоружаним хришћанима града Мидјата; иако је у првом налету одбијен, Језданшир-бег се убрзо вратио са главнином снага, заузео и разорио Мидјат, ухвативши и убивши локалног вођу емира Антара, његовог рођака Мелек-Батеа и још двадесет најугледнијих личности. Читаво хришћанско становништво града се у паници разбежало по зимској хладноћи, при чему је око 150 породица

[964] *Книга бытія моего* V, 126-127.
[965] *Книга бытія моего* V, 147.
[966] BOA A.DVNS.KLS.d 9, 163-165.
[967] „Declaration of Consuls“, 19 Mai 1855, *Britain and the Holy Land*, 170-172.
[968] TNA FO 424/15, „Lord Stratford de Redcliffe to Fuad Pasha“, May 14, 1855, 808.
[969] BOA HR.TO 195/30, 3-5.
[970] BL IOR/L/PS/5/483, 190.

пронашло спас иза зидина патријаршијског манастира Дејр ел Зафаран, а остатак у утврђеном Мардину, пре него што су османске трупе уз посредовање британског конзула у пролеће 1855. коначно угушиле устанак.[971]

Док је рат на Криму и Кавказу трајао, Лондон и Париз искористили су потпуну војну и финансијску зависност Високе порте како би од султана изнудили коначно укидање свих преосталих правних разлика између муслимана и немуслимана. Крајем априла 1855. султан Абдулмеџид I издао је начелну дозволу да се убудуће и хришћански поданици регрутују у османску војску.[972] На вест о овим припремама за укидање харача, британски министар спољних послова лорд Кларендон писао је крајем априла 1855. да је та мера добра, али да нипошто није довољна: захтевао је да се хитно уведу мешовити судови и за све грађанске спорове пред којима ће се равноправно прихватати сведочење хришћана, будући да су такви спорови у свакодневном животу далеко чешћи од кривичних; да се у сваком вилајету у којем живе хришћани поставе посебни хришћански званичници уз самог валију са правом директне жалбе Цариграду; да се хришћанима отворе сви положаји у цивилној и војној служби, те да се приступи оснивању заједничких државних школа како би се изградила солидарност између различитих верских група.[973]

У самом Јерусалиму дух ове нове епохе и тријумфа западних савезника најснажније се осетио у септембру 1855. на вест о паду руске тврђаве Севастопољ на Криму. Пуна три дана и три ноћи у Јерусалиму је трајало званично славље: британски и француски конзулати свечано су развили велике државне заставе усред града, при чему је француски конзул, у знак симболичне освете за понижење и скидање заставе из 1843, подизање тробојке пропратио и громогласном топовском паљбом, док је османски мутесариф Камил-паша заједно са француским и британским конзулом званично присуствовао свечаним благодарним богослужењима у римокатоличкој и протестантској цркви.[974] И британски конзул Џејмс Фин могао је са задовољством да извести Лондон како су као последица Кримског рата многе старе забране у Јерусалиму фактички ишчезле саме од себе: док је још не тако давно зелена боја са улазних врата резиденције англиканског епископа ноћу кришом састругана јер је била света боја ислама, сада су супруге Европљана слободно и отворено шетале јерусалимским улицама у хаљинама зелене боје, а османски паша улазио је у англиканску цркву.[975]

Кримски рат окончан је у фебруару и марту 1856. Русија се повукла из источне Анадолије, док су се савезничке трупе повукле са Крима, а Париским мировним уговором 30. марта 1856 Велике силе су заједнички гарантовале независност и територијални интегритет Османског царства, укинувши тиме свако право појединачног руског мешања у унутрашње послове Турске. Непосредно уочи отварања Париског конгреса, како би предухитрио уписивање међународног надзора у сам мировни уговор, османски министар спољних послова Фуад-паша доставио је у јануару 1856. нацрт новог реформског указа амбасадорима Уједињеног Краљевства, Француске и Аустрије у Цариграду. Тројица амбасадора су на заједничким састанцима детаљно прерадила текст, састављен углавном на бази захтева лорда Стратфорда де Редклифа, након чега је султан Абдулмеџид I дана 18. фебруара 1856. свечано обнародовао чувени хатихумајун о реформама (*Islahat Fermanı*), којим је прокламована потпуна грађанска и правна једнакост свих поданика без обзира на веру, слобода

[971]TNA FO 424/15, „Extract of a Letter from Aleppo“, February 27, 1855, 572-573.
[972]TNA FO 424/9, „Lord Stratford de Redcliffe to the Earl of Clarendon“, April 30, 1855, 79.
[973]TNA FO 424/15, „The Earl of Clarendon to the Earl of Westmorland“, April 24, 1855, 661-662.
[974]A. Schölch, *Palestine in Transformation, 1856-1882. Studies in Social, Economic and Political Development*, Washington 1993, 267-268.
[975]„J Finn to Earl of Clarendon“, January 7, 1851, *Britain and the Holy Land*, 181-182.

вероисповести, реформа унутрашње управе хришћанских заједница и право странаца на поседовање некретнина.[976]

4.4 Хатихумајун и друштвена поларизација

4.4.1 Правни преокрет и дилема војне обавезе

Обнародовање Хатихумајуна у фебруару 1856. означило је радикални раскид са класичним османским државно-правним уређењем, што је изазвало дубоку нелагоду чак и унутар реформског врха у самом Цариграду. Бивши велики везир Мустафа Решид-паша, творац Хатишерифа од Гилхане из 1839, био је отворено разочаран радом својих политичких ученика и наследника, Мехмед Емин Али-паше и Кечеџизаде Фуад-паше. Чињеница да је Хатихумајун састављен и донесен тако нагло, као директан уступак притисцима Великих сила уочи Париског мировног конгреса, озбиљно је бринула искусног државника. Он се оправдано прибојавао да ће нагло рушење вековних традиција довести до потпуног губитка државног ауторитета и изазвати ново крвопролиће између муслимана и хришћана у провинцијама.[977] Сам тренутак јавног читања новог указа у сиријским градовима одмах је оголио дубоки емотивни и политички расцеп између верских заједница. Када је по окончању Кримског рата валија у Дамаску позвао истакнуте муслиманске угледнике и улему на званично читање Хатихумајуна, дамашчански хроничар шејх Мухамед Саид ел Устувани забележио је да су сви присутни муслимани пребледели од шока и понижења. Насупрот томе, алепски сирски католички учитељ Наум Бахаш записао је у свом дневнику како су на свечаном пријему код француског конзула локални хришћани исти тај догађај прослављали са огромним одушевљењем.[978]

Званични текст Хатихумајуна из фебруара 1856. систематизовао је ову грађанску и правну једнакост кроз прецизан низ институционалних мера које су из корена мењале положај хришћана. Потврђујући духовне имунитете дароване немуслиманским заједницама од времена султана Мехмеда II Освајача, ферман је наложио да свака заједница у одређеном року преиспита своје привилегије и преко посебних мешовитих већа састављених од духовника и световњака изради нове унутрашње статуте који ће бити поднети Високој порти на потврду. У циљу сузбијања клерикалних злоупотреба, у потпуности су укинути сви неканонски принудни приходи, поклони и глобе (*cāʾize ve ʿavāʾidāt*) које су владике и монаси узимали од верника, уз увођење фиксних плата за патријархе и свештенство, док је управљање материјалним и световним пословима заједница поверено изабраним мешовитим саветима. Посебно осетљиво питање јавног исповедања вере решено је прављењем разлике између верски хомогених и мешовитих насеља: у градовима и селима насељеним искључиво једном вероисповешћу дозвољено је потпуно слободно и јавно вршење верских обреда као и неометана поправка цркава, школа, болница и гробља, док је у мешовитим местима свакој заједници гарантовано право обнове и подизања богомоља у сопственој четврти уз прибављање царске дозволе. Ферманом је најстроже и за сва времена наређено брисање свих погрдних и дискриминаторних израза из административних регистара и званичног језика (чиме су нпр. традиционални термини попут *раја* или *зимије* у пракси замењени неутралним појмом *немуслиман*), забрањена је свака принуда у промени вере. Свим поданицима без обзира на вероисповест отворени су приступ државним службама, војним и грађанским школама, као и право оснивања сопствених народних школа под надзором Министарства просвете. У правосуђу је прописано да се сви трговачки и кривични спорови између муслимана и немуслимана воде јавно пред мешовитим судовима (*meḥākim-i muḫteliṭa*), где ће сведоци полагати заклетву по прописима сопствене вере,

[976]TNA FO 424/9, „Lord Stratford de Redcliffe to the Earl of Clarendon“, January 16, 1856, 143-147; TNA FO 424/9, „Mr. Young to the Earl of Clarendon“, August 7, 1855, 147-150.
[977]Deringil, *Conversion*, 98.
[978]Masters, *Christians and Jews*, 162; *Aḫbār Ḥalab: katabahā Naʿūm Baḫḫāš fī dafātir al-ǧumʿiyya III: 17 nīsān 1843 – 19 kānūn al-awwal 1850*, h. Y. Qūšāqǧī. Ḥalab 1990, 32.

уз потпуну забрану тортуре и телесног мучења у затворима (*muʿāẕebe ve iškence*). Страним држављанима начелно је признато право поседовања некретнина у Царству под условом поштовања државних закона и плаћања пореза.[979] За централну координацију свих ових послова османска влада је 1861. унутар Министарства спољних послова формирала посебну Канцеларију за верска питања (*Mezāhib Odası*/*Mezāhib Müdürlüğü*), која ће 1877. бити пребачена у надлежност Министарства правде како се пред страним силама више не би одавао утисак да држава немуслиманске грађане третира као странце.[980]

Извештаји британских конзула из сиријских и палестинских градова показују да је став локалних хришћана према војној обавези био сложен и условљен локалним приликама. Конзул у Алепу Џејмс Скин известио је да хришћани уопштено нису расположени да ступе у османску војску, а да су у појединим случајевима када су писали петиције тражећи да буду регрутовани, попут Јермена у Марашу, то чинили искључиво као тактички маневар како би се ослободили плаћања новог војног пореза знајући да их држава неће заиста позвати под заставу. За разлику од њега, британски генерални конзул у Бејруту Нивен Мур тврдио је да локални хришћани желе да ступе у војску, али само под условом да буду сврстани у посебне, чисто хришћанске јединице којима би командовали њихови сопствени официри. Конзул у Јерусалиму Џејмс Фин тврдио је, пак, да тамошњи хришћани желе да служе војску чак и у заједничким јединицама са муслиманима и да су већ слали петиције са захтевом да буду примљени, мада је тешко проценити колико су таква конзуларна запажања заиста одражавала расположење ширих слојева.[981] На северу Сирије хришћани су ову правну недореченост искористили за потпуни порески бојкот: када се током 1861. Порта нашла под великим притиском да повећа прилив у државни буџет, истрагом је утврђено да хришћани на простору Антиохије и Антепа од самог проглашења Хатихумајуна 1856. нису платили нити једну пару својих дажбина. Своје неплаћање правдали су аргументом да ни држава у исто време није спроводила редовну регрутацију њихових муслиманских комшија у тим крајевима, па стога ни они нису дужни да плаћају замену за војску.[982] С друге стране, покушај државе да прошири регрутацију на становништво које није спадало у признате верске групе изазвао је талас фиктивних конверзија: припадници верских заједница на рубу ислама, попут друза или алавита (ансарија), почели су јавно да поричу да су уопште муслимани и да траже да и они плаћају војни откуп попут хришћана, док су неки од њих формално прихватали протестантизам, што је британским и америчким мисионарима доносило само разочарање када би схватили да њихови нови штићеници не мењају веру из духовних побуда већ искључиво ради избегавања касарне.[983]

Посебне главобоље османским властима задавала је одредба Хатихумајуна којом је поново потврђена слобода вероисповести и право на промену вере. Још једна важна процедурална ставка уведена у овом периоду предвиђала је да, у случају да хришћанин који жели да прими ислам ужива заштиту неке од Великих сила, и званични дипломатски представник те државе мора бити присутан приликом саме процедуре испитивања слободне воље кандидата.[984] На терену се, међутим, показало да је одредба о слободном преласку из ислама у хришћанство донета под крајњим спољним притиском и да је локалним црквама и властима доносила огромне опасности. Када је у Дамаску извесни муслиман по имену Халил одлучио да се јавно крсти, редом се обраћао православној, мелкитској и сирској цркви, али су све три источне јерархије у страху од муслиманске освете одбиле да га приме, па је на крају

[979] „Islâhâta dâir taraf-ı vekâlet-i mutlakaya hitâban bâlâsı hatt-ı hümâyûn ile müveşşah şeref-sâdır olan fermân-ı 'âlînin sûretidir“, *Düstur, Tertib-i Evvel I*, İstanbul 1289 H (1872), 7-14.
[980] Ueno, *Managing*, 79.
[981] *Reports Received from Her Majesty's Consuls*, 28, 50-51, 71.
[982] BOA A.MKT.UM 464/88.
[983] Masters, *Christians and Jews*, 159-160.
[984] Deringil, *Conversion*, 84.

прешао у протестанте под страном заштитом.[985] Слични случајеви одрицања од ислама редовно су се завршавали бекством или прогонством преобраћеника како би се избегли немири: такав је био случај тринаестогодишњег дечака Наума из Идлиба, сина једног хришћанског мултезима, који је до 1855. најпре прихватио ислам, па се затим вратио у стару хришћанску веру и на крају морао да побегне из места.[986] У Мосулу је велики проблем за Порту представљао извесни мула Илијас, некадашњи муслимански верски службеник који је прихватио хришћанство и због тога одмах био протеран у Багдад; пошто се он до 1858. самовољно вратио у Мосул и својим присуством изазивао гнев муслимана, Висока порта је хитно наложила да буде поново уклоњен у неко удаљено и безбедно село.[987]

Други велики приоритет Хатихумајуна било је постепено укидање пореских и судских повластица за домаће штићенике страних сила и економско изједначавање свих поданика Османског царства. У пракси, међутим, европске државе нипошто нису желеле да се одрекну својих привилегија, па је број привилегованих трговаца у сиријским центрима наставио да расте. Током 1858/59. укупан број трговаца под страном конзуларном заштитом у Алепу поново је достигао 271 особу. Ипак, у односу на претходну деценију, сада је дошло до појаве конзуларних представника читавог низа нових држава које су почеле да деле сопствене патенте, као што су Сједињене Америчке Државе (које ће 1862. добити и нови уговор са статусом најповлашћеније нације), Грчка, Иран, Португал и Белгија. Уз то, велике силе су почеле да примењују нову праксу додељивања пуног држављанства и пасоша сопственим штићеницима, тако да су се 11 од укупно 48 британских заштићених трговаца у Алепу сада формално водили као пуноправни грађани Уједињеног Краљевства, при чему су једини изузетак од тог тренда представљале Француска и Аустрија које су задржале традиционални модел верског клијентелизма.[988] Колико је, с друге стране, неповерење западних дипломата у османски правни систем остало дубоко и након свих ових реформи сликовито показује запажање британског конзула у Јерусалиму Џејмса Фина, који је писао да се лична сигурност у Палестини и даље најбоље обезбеђује тако што човек носи европско одело, по могућству уз знање страних језика и европских манира, како би у свакодневном животу имао што је могуће мање додира са османским властима.[989]

Ипак, између начелног обећања из Хатихумајуна (1856) и његовог претварања у законску праксу протекло је више од једне деценије. Иако је чувени Османски земљишни законик (*Arāḍī Ḳānūnnāmesi*) из 1858. извршио преокрет тиме што је појединцима поново омогућио стицање индивидуалних власничких исправа (*tapu*) над државним земљиштем (*mîrî*) и тиме подстакао тржишни промет некретнина, он је изричито задржао две кључне забране: страним држављанима је и даље било забрањено поседовање земље, а право уписа ускраћено је и свим корпоративним правним лицима. Висока порта је одбијала да страним поданицима призна власничка права све док европске владе не прихвате да странци у свим споровима око некретнина буду изједначени са османским поданицима, односно да се у том домену одрекну конзуларне јурисдикције и пореског имунитета из капитулација. Тек када је притисак европског капитала постао превелик, Порта је у јуну 1867. донела Закон о праву странаца на поседовање некретнина (*Teba‘a-i Ecnebiyyenin Emlāke Mutaṣarrıf Olmaları Ḥaḳḳında Ḳānūn*), којим је страним држављанима дозвољена куповина урбаног и руралног земљишта широм Царства (са изузетком подручја Хиџаза), под условом да државе потписнице прихвате пуну

[985]Massot, „Ottoman Damascus“, 174.
[986]BOA A.MKT.UM 288/2; BOA HR.MKT 196/15.
[987]BOA HR.MKT 240/116.
[988]Masters, „Political Economy“, 304-305.
[989]„J Finn to Earl of Clarendon“, 1 January 1857, *Britain and the Holy Land*, 184.

надлежност османских грађанских судова и пореских органа над том имовином, на шта су европске силе постепено пристале потписивањем билатералних протокола од 1868.[990]

За блискоисточне хришћане и стране мисије ова два закона (1858. и 1867) произвела су двоструку структурну последицу. С једне стране, пошто ни након 1867. османско право није признавало страним верским удружењима нити домаћим патријаршијама статус правног лица при упису државне земље, стране мисије и саме источне цркве биле су принуђене да земљиште купују преко посредника – уписујући тапије на лична имена локалних хришћанских драгомана, појединачних монаха или верника османског поданства – што је стварало непрекидне правне спорове са државом и наследницима фиктивних власника. С друге стране, обавезна регистрација земље по закону из 1858. довела је до крупне социјално-економске прерасподеле у унутрашњости Сирије и Палестине: како су муслимански и хришћански сељаци, као и бедуинска племена, масовно избегавали да упишу земљу на своје име из страха да ће катастарски регистри послужити држави за разрезивање нових пореза и војну регрутацију, читаве комплексе плодне земље у Галилеји, долини Бека и северној Сирији уписали су на своје име богати градски трговци и банкари из Бејрута, Дамаска и Алепа – међу којима су предњачиле управо православне и католичке породице под страном заштитом – претварајући се у нову класу одсутних велепоседника.[991]

4.4.2 Наставак дискриминације и „рат застава и звона“

Упркос свечаним прокламацијама из Цариграда, стварно стање у провинцијској управи и судству мењало се веома споро, јер је примена реформи зависила од воље локалних паша, кадија и меџлиса. Тако је један муслимански хроничар у Дамаску крајем 1850-их отворено хвалио тамошњег валију управо зато што је овај одбијао да у пракси спроведе нове одредбе о једнакости немуслимана.[992] Дамашчанин Џабраил Михаил Шахада резигнирано је напоменуо како је Висока порта заиста забранила употребу увредљивих речи попут „ђаур“ и дозволила јавно ношење крстова и звоњаву црквених звона, али је нагласио да осим те спољашње симболике хришћанске заједнице у наредним годинама нису осетиле никакво суштинско побољшање свог правног и безбедносног положаја.[993] Штавише, у многим унутрашњим градовима чак је и та спољашња симболика остала мртво слово на папиру због страха од локалних муслимана: у Урфи је звоно које је постављено на јерменску цркву остало потпуно немо још неколико наредних деценија јер се нико није усуђивао да га повуче,[994] док су хришћани у конзервативном Мосулу чак и 1880. на улицама још увек морали да носе стару тамну и црну одећу.[995] О томе како је локална улема гледала на Хатихумајун најбоље сведочи извештај британског вицеконзула у Хаифи, Едварда Роџерса, упућен конзулу у Јерусалиму: назаретски кадија Амин-ефендија је на званичном састанку са виђенијим хришћанима града, међу којима је био и један протестант, отворено запретио да се муслимани нипошто не смеју наговарати на прихватање других вера јер за то по шеријату следи смртна казна. Када га је британски вицеконзул подсетио да је сам султан у Хатихумајуну наредио другачије, кадија је са подсмехом одговорио арапском пословицом да „султан једе жуту лубеницу“ (yaʾkulu baṭṭīḫan aṣfar), односно да говори испразно зато што је на то приморан од странаца, додавши да је он као судија дужан да следи само шеријат и да султанске наредбе не важе уколико су противне исламском закону.[996]

---

[990] „Arâzî Kânûnnâmesi“, *Düstur, Tertib-i Evvel I*, İstanbul 1289 H (1872), 165-199.
[991] „Tebaa-i Ecnebiyenin Emlâke Mutasarrıf Olmaları Hakkında Kânûn“, *Düstur, Tertib-i Evvel I*, İstanbul 1289 H (1872), 230-234; Şahin, *Faithful Encounters*, 75-77.
[992] Masters, *Christians and Jews*, 139.
[993] Ǧ. M. Šaḥāda, *Tanahhudāt Sūriyā: Taḥqīq wa-dirāsat wa-našr al-maḫṭūṭa*, t. J. Šafīq ar-Rāsī, Bayrūt 2016, 14.
[994] E. Sachau, *Reise nach Syrien und Mesopotamien*, Leipzig 1883, 193-194.
[995] Sachau, *Reise*, 354.
[996] Manṣūr, Taʾrīḫ an-Nāṣira 89-90.

Систематске анкете које су британски конзули спровели у лето 1860. показале су да је у провинцијским саветима и судовима дискриминација остала правило. Конзул у Јерусалиму Џејмс Фин известио је да се у локалним меџлисима готово увек проналазио правни изговор да се одбије сведочење хришћана против муслимана, док се оно уредно прихватало само у споровима између самих немуслимана. Према Финовој оцени, поједини хришћани су током трајања Кримског рата, охрабрени присуством савезника, умели да се понашају дрско према муслиманским комшијама, што је одмах након рата изазвало снажну осветничку реакцију муслимана; хришћанима у Палестини уопште нису повераване осетљиве државне службе, укључујући војску и жандармерију (заптије), док су у самом јерусалимском меџлису Јевреји и хришћани били сведени на пуки декор (по један представник сваке заједнице наспрам шест или седам муслимана), при чему су немуслимански већници под притиском морали да стављају своје печате на заједничке мазбате чак и када се са њима нису слагали.[997] Потпуно исту слику изнео је и британски конзул у Алепу Џејмс Скин у августу 1860: судови у Алепу нису уважавали хришћанско сведочење, већ су у таквим случајевима формирали неформалне арбитражне комисије или пребацивали ствар епископима; двојица хришћанских чланова у алепском меџлису уопште се нису усуђивала да учествују у расправама, а у граду у том тренутку није чак ни функционисао редовни мешовити трговачки суд.[998] Једини изузетак представљао је Бејрут, где је генерални конзул Нивен Мур могао да потврди да се хришћански искази пред тамошњим трговачким и истражним судовима заиста равноправно прихватају.[999] На другој страни, у појединим местима попут Наблуса страни конзули су неформалним каналима успевали да изнутра контролишу локалну османску управу: тако је катиб наблуског кајмакама за француски и турски језик, извесни Жилбер, био у непрекидној тајној вези са канцеларом француског конзулата Лекеом, пашин ћехаја је за арапски језик користио истог драгомана као и француски конзул, док је писар у самом Наблусу истовремено радио као секретар француског конзуларног агента, због чега мутесариф није могао да повуче ниједан потез а да француска дипломатија о томе одмах не буде детаљно обавештена.[1000]

Међутим, управо су прослава пада Севастопоља у септембру 1855. и проглашење Хатихумајуна у пролеће 1856, праћени демонстративним истицањем страних конзуларних застава и постављањем црквених звона, покренули талас жестоких муслиманских демонстрација и крвавих инцидената широм Сирије и Палестине. Од септембра 1855. конзулати Великих сила у унутрашњим градовима почели су редовно да истичу државне заставе на својим зградама.[1001] Иако је то чињено без формалне дозволе Високе порте, убрзо је постало устаљени обичај, али су први такви покушаји доживљавани од локалних муслимана као симбол страног освајања и изазвали су тешке нереде: у Антепу је гневна група становника напала конзуларна заступништва и поскидала и поцепала заставе Француске, Велике Британије и Русије,[1002] док се потпуно исти напад на покушај истицања конзуларне заставе у исто време одиграо и у Гази.[1003] Једини велики град у којем се однос према страним заставама у том тренутку променио у корист Европљана био је Мосул, где је француски вицеконзул Франсиск Буре октобра 1856. забележио занимљив парадокс: док је шеснаест година раније сама чињеница да је сенка британске заставе пала на оближњу џамију изазвала оружану побуну мула и верника у Мосулу, сада је током прославе Рамазанског бајрама одлука

[997]TNA FO 424/21, „Consul Finn to Lord J. Russell“, July 19, 1860, 34-36.
[998]TNA FO 424/21, „Consul Skene to Lord J. Russell“, August 4, 1860, 60-61.
[999]TNA FO 424/21, „Consul General N. Moore to Sir H. Bulwer“, September 10, 1860, 92-93.
[1000]BOA HR.TO 222/48, 3-4.
[1001]Неки су, попут аустријског конзулата у Јерусалиму, почели са том праксом нешто раније исте године. „J. Finn to Earl Clarendon“, August 20, 1855, *Britain and the Holy Land*, 178-180.
[1002]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār al-Mawārina II, 92.
[1003]Maʿoz, *Ottoman Reform*, 226.

британског вицеконзула да због олујног невремена не подигне заставу изазвала забринутост локалних муслимана, који су послали делегацију да га замоле да заставу ипак истакне.[1004]

Много озбиљнији талас насиља захватио је Алеп, Мараш и Наблус непосредно по објављивању Хатихумајуна у пролеће 1856. У Алепу је вест о новом ферману изазвала велике уличне демонстрације муслиманског становништва: против хришћана и Европљана су одмах испеване увредљиве и простачке уличне песме које су деца и младићи свакодневно добацивали пролазницима, уз поновно пљување хришћана и насилна скидања турбана са глава на чаршији.[1005] Колико је атмосфера на северу постала запаљива показао је стравичан злочин у Марашу, где је убијен британски агент господин Гуарамани са готово читавом породицом. Наиме, Гуармани, који је током Кримског рата у Марашу снабдевао британску војску коњима, опремом и добровољцима, затражио је од једног локалног муслимана да му врати новчани дуг и, пошто је овај то одбио, извео га пред шеријатски суд; међутим, марашки кадија је тада изашао пред окупљено муслиманско становништво и почео да виче како хришћански тужилац пред судом вређа исламску веру, на шта је разјарена маса упала у Гуарманијеву кућу и побила читаву његову породицу осим једног детета.[1006] Да би прикрио злочин пред властима, исти кадија је потом са групом муслиманских сведока саставио лажни судски записник по којем су Гуармани и његова породица наводно страдали од експлозије бурета барута у сопственој кући, приморавши локалне хришћане да под претњом смрћу посведоче ту верзију.[1007]

Готово истовремено, у априлу 1856, избио је крвави погром у палестинском Наблусу. Напетост у граду је већ била доведена до усијања јер је свега неколико дана раније по први пут дозвољено постављање и звоњава звона на локалној православној цркви. У таквој атмосфери кроз Наблус је на путу ка Назарету прошао протестантски мисионар Јохан Целер, а за њим је сутрадан похитао енглески путник и пастор Семјуел Лајд који је преноћио у граду. Док је на излазу из Наблуса јахао на коњу, Лајда је пресрео један глувонеми муслимански просјак који је, добивши нешто ситног новца, агресивно тражио још и ухватио се за цев путникове двоцевке; у отимању пушка је случајно опалила и на месту убила просјака. Ухваћен паником пред светом који се окупљао, Енглез је подбо коња и побегао у сарај код градског управитеља. Наблуски муфтија и група шејхова одмах су стали на врата џамија и позвали муслимане на освету: разјарена маса је провалила у хришћанску четврт, поскидала и поцепала заставе са британског, француског и пруског конзуларног заступништва, демолирала мисионарску школу и опљачкала православну цркву и манастир, при чему је у обрачуну убијен један истакнути локални хришћанин.[1008] Два лета касније, у јулу 1858, група муслимана у Гази је, протестујући због тога што је тамошњи православни манастир наводно приликом поправке био проширен и што је промењена боја његових спољних зидова, напала манастир и уништила његову капију, због чега је јерусалимски мутесариф Суреја-паша морао хитно да дође у Газу са улемом и угледним грађанима како би спречио већи покољ.[1009]

Осећај опште несигурности и страха од међуверског обрачуна достигао је врхунац у лето 1858, када се Блиским истоком проширила вест да је у арабљанској луци Џеди избио покољ над хришћанима у којем су убијени француски конзул и британски вицеконзул, након чега је уследило британско поморско бомбардовање тог града на самом улазу у свету област Хиџаза. Вест о Џеди одмах је довела до убрзаног наоружавања обеју страна у Алепу: према извештајима из града, становништво је у јулу и августу 1858. почело масовно да купује оружје и барут, а на алепској чаршији се под пуним наоружањем појавио извесни мелкит Бутрос

[1004]AMAE 214CCC/1, „Situation du Consulat“, 1 octobre 1856, 320r.
[1005]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār al-Mawārina II, 90.
[1006]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār al-Mawārina II, 91.
[1007]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār al-Mawārina II, 92.
[1008]Manṣūr, Taʾrīḫ an-Nāṣira 88-90.
[1009]Schölch, *Palestine*, 272.

Тавил. Овај човек, кога је британски конзул у извештају оценио као поремећеног, ишао је кроз пијацу и отворено позивао локалне хришћане да превентивно нападну и побију муслимане. Поједини угледни муслимани су тада поверљиво ступили у контакт са европским конзулатима, упозоравајући их да се у граду спрема општи покољ хришћана и саветујући им да на време пронађу сигурно склониште. Алепски валија је ипак реаговао веома присебно и брзо: Бутрос Тавил је одмах ухапшен и прогнан из града, а свака продаја оружја и муниције најстроже је забрањена. Анализирајући ову кризу, британски конзул у Алепу извео је далекосежан закључак да локални муслимански Арапи гаје дубоку мржњу према Турцима које због Хатихумајуна и уступака Европљанима сматрају отпадницима од чистог ислама, те да већ у том тренутку у Сирији многи прижељкују прекид веза са Цариградом и полажу наде у емире Меке.[1010]

И док је британски конзул Скин у свом прегледу за северну Сирију пред 1860. ипак могао да констатује да су у претходних неколико година без већих сметњи подигнуте нове цркве у Кесабу, Марашу, Антепу и Килису. Једини већи инцидент који је забележио био је случај када је група муслимана упала у цркву у Антиохији и унутар ње гласно изговорила исламску шахаду како би је претворила у џамију.[1011] Ипак, ван великих градова безбедносне прилике ван великих гарнизона биле су све теже. Град Килис и околину са планине Ђаур-даг непрестано је нападао одметник Халид-ага са бандом од 1.000 наоружаних људи, док су у Палестини бедуини долазили до самих зидина Јерусалима и починили више убистава у кратком року.[1012] Почетком 1860. у непосредној околини Алепа разбојници су опљачкали два велика трговачка каравана (један за Мосул и други за Александрету), па су чак напали и француског конзула грофа Бентивоља док је био у лову, али се овај уз употребу ватреног оружја сам одбранио.[1013] У централној Сирији, у граду Хами, корупција кајмакама Али Јавер-паше и његов тајни савез са алавитским (ансаријским) вођом Исмаил Хаир-бегом довели су до тога да су ансарије некажњено опљачкале хришћанско село Дејр Салиб, након чега су заједно са бедуинима почели да пљачкају и муслиманска и хришћанска села све до самих градских зидина Хаме, убивши око 60 људи; очајно становништво Хаме подигло је побуну, донело три тела убијених пред кајмакамову кућу и одбило да плаћа порезе све до његове смене, док је Исмаил Хаир-бег уцењивао државу тражећи да му се додели звање кајмакама Сафите како би зауставио нападе.[1014]

Сви ови локални потреси били су праћени све јачом верском хистеријом коју су подгревале вести са стране. Ширење гласина да Французи масовно кријумчаре оружје за хришћане у Либану, устанак хришћана на Криту (1858), британско бомбардовање Џеде, као и откривање велике завере у војној касарни Кулели у самом Цариграду у септембру 1859 – где је група високих османских официра и улеме покушала да изведе државни удар и убије султана Абдулмеџида I управо због противљења Хатихумајуну и изједначавању немуслимана – створили су код сиријских и палестинских муслимана снажан осећај егзистенцијалне угрожености.[1015] Конзули и мисионари су током 1858. и 1859. са узбуном јављали како путујући дервиши по палестинским градовима јавно проричу скоро уништење хришћана, како кадија Назарета и улема у Тиру отворено позивају на покољ локалних неверника, те како се различите муслиманске и друске групе већ тајно састају по Либанској гори и околини ради договарања заједничког напада.[1016]

[1010]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār al-Mawārina II, 96; BOA HR.TO 231/11, 3-4.
[1011]*Reports Received from Her Majesty's Consuls*, 51.
[1012]Tawtal, „Waṯāʾiq tārīḫiyya“, al-Mašriq 36/2, 550.
[1013]BOA HR.TO 223/26, 3-4; BOA HR.TO 241/7, 4-20.
[1014]BOA HR.TO 197/73, 4-8.
[1015]Maʿoz, *Ottoman Reform*, 29
[1016]Maʿoz, *Ottoman Reform*, 228.

4.4.3 Рат на Либану

Године двоструког кајмакамата на Либанској гори протекле су у знаку све дубљих социјалних и политичких тензија између мукатаџија и сељаштва. Убрзана интеграција Либана у светску економију, додатно погоршана великом кредитном кризом која је погодила Европу око 1857-1858, подстицала је мукатаџије да примењују методе све теже фискалне експлоатације како би очували своје приходе.[1017] У исто време на источним падинама планине нагло је растао град Захле. Смештен на стратешком прелазу између Либанске горе и плодних житница Беке и Хаврана, Захле је постао главно средиште унутрашње имиграције и трговине стоком и житом. Иако је значајну мањину у њему чинило православно становништво, већина житеља били су мелкити, са којима је град у потпуности идентификован. Поносити на своју економску снагу, становници Захлеа стекли су репутацију веома ратоборних и непокорних људи, а један савременик је забележио да је од укупно десетак хиљада становника вароши преко 3.000 мушкараца редовно носило пушке о рамену.[1018] Француски конзул Едмон де Лесепс писао је још 1856. са великом забринутошћу да су грађани Захлеа фактички постали независни од османске власти и да у месту влада потпуна анархија, па се чак и османски мушир Намик-паша морао обраћати француском конзулату са молбом да посредује код побуњених грађана.[1019]

Политичку кризу у северном, хришћанском кајмакамату изазвало је питање наследства на челу управе. Након што је 1854. преминуо први хришћански кајмакам, некадашњи друски емир преобраћен у маронитску веру Хајдар Абу ел Лама, на његово место постављен је његов рођак емир Башир Ахмед Абу ел Лама. Моћни маронитски мукатаџијски шејхови у области Кисравана, пре свега разграната породица Хазин, нипошто нису желели да прихвате новог кајмакама који је покушавао да ограничи њихову самовољу, па су започели отворену политичку побуну и позвали у помоћ различите савезнике, укључујући и наоружане грађане Захлеа.[1020] Како је емир Башир Ахмед наставио да потискује мукатаџије, током 1858. шејхови из породица Хазин, Хубајш и других великашких кућа окупили су се на реци Нахр ел Келб и договорили да га силом приморају на оставку. Окупивши своје наоружане сељаке, мукатаџије су кренуле ка Бејт ел Дину и принудили кајмакама да се повуче у Бејрут. Међутим, политичка мобилизација коју су саме мукатаџије покренуле убрзо се потпуно отела њиховој контроли, јер су пробуђени сељаци, огорчени због све тежих пореских намета и личних понижења, почели да отказују послушност својим господарима.[1021]

Побуна у Кисравану убрзо је прерасла у праву социјалну револуцију. Села су почела самовољно да бирају сопствене народне представнике и вође омладине (*šuyūḫ al-šabāb*), чему је погодовала и чињеница да је на планини још од рата 1840. остало оружја у изобиљу. У децембру 1858. на чело сељачког устанка у Кисравану стао је некадашњи ковач и мазгар из села Рејфуна по имену Танијус Шахин. Упркос покушајима маронитске цркве да посредује између двеју страна, почетком 1859. избио је отворени оружани устанак: шејхови из породице Хазин су уз пљачку и насиље протерани са сопствених имања, што је допринело наглом расту Шахинове популарности, па су устаници до почетка 1860. преузели потпуну контролу над целим Кисраваном. На све покушаје маронитске јерархије и османске истражне комисије да преговарају са њима, представници побуњених сељака вешто су се позивали на начела грађанске једнакости из Хатихумајуна и Танзимата, тврдећи да не знају ништа о појединачним

[1017]L. Tarazi Fawaz, *An Occasion for War. Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860*, Berkeley-Los Angeles 1994, 30.
[1018]I. Abkāriyūs, *Nawādir az-zamān fī waqāʾiʿ Ǧabal Lubnān*, ḥ. ʿA. K. I. As-Samak, London 1987, 191; Fawaz, *An Occasion*, 34-35
[1019]Schlicht, *Frankreich*, 105-106.
[1020]Fawaz, *An Occasion*, 44.
[1021]L. Šayḫū, „Nubḏa muḫtaṣara fī ḥawādiṯ Lubnān wa-l-Šām, 1840-1862“, al-Mašriq 12 (1926): 807.

убиствима и пљачкама имања.[1022] Француског конзула у Бејруту дочекало је притом шокантно откриће да су побуњени сељаци по кисраванским селима окачили француске тробојке као симбол своје борбе, што је било утолико ироничније што је управо протерана породица Хазин већ век и по традиционално вршила службу француских конзуларних заступника на Леванту.[1023]

Маронитска црква нашла се у овом сукобу у крајње незгодном положају. Патријарх Павле Масад је у тренутку избијања побуне управо држао црквени сабор у својој резиденцији у Бкиркеу ради реорганизације црквеног живота, па су га поједини савременици, додуше без икаквих доказа, лично кривили као тајног подстрекача сељачког покрета. Док је део високе црквене јерархије по рођењу припадао самој породици Хазин и тражио њихов повратак, Танијус Шахин је јавно позивао патријарха да стане на страну већине маронитског народа.[1024] Сидонски валија у Бејруту Мехмед Хуршид-паша гајио је отворене симпатије према протераним мукатаџијама породице Хазин, али није имао довољно војних снага да интервенише у планинском Кисравану. Хуршид-паша је стога писао маронитском патријарху оптужујући Шахина да манипулише умовима простих сељака тако што игра на њихова верска осећања и лажно тврди да за своје поступке има патријархов благослов. Колико је Шахин заиста претварао социјални бунт у опште хришћанско питање потврђује писмо које је упутио једном маронитском мукатаџији кога је валија послао да умири побуњенике: Шахин, који се потписивао као „општи заступник народа“, одговорио му је да добро зна како су се хришћанске мукатаџије удружиле са друзима и шејховима, али да се сада читав хришћански народ Сирије ујединио, те му је под претњом силе наредио да сместа напусти свој положај, упућујући сличне претеће поруке и другим истакнутим маронитима које је оптуживао за издају хришћанства.[1025]

Гласине о Шахиновој ватреној побожности и непобедивости брзо су се ширили по целој Либанској гори, подстичући и хришћанске сељаке ван Кисравана на непослушност према друским господарима. Писма подршке и жалбе на наводна злодела стизала су Шахину из свих крајева Либана, укључујући и део нижег свештенства. Повремени насилни испади његових присталица према припадницима других вера, попут напада на једно шиитско село након што је у њему наводно претучен неки хришћанин, приликом чега су поједини муслимани под претњом смрћу натерани да прихвате хришћанство како би сачували живот, само су додатно увећавали славу побуњеничког вође међу радикализованим сељацима.[1026] До пролећа 1860. Танијус Шахин је почео званично да се потписује титулом *бегa* пошто су га тако ословљавали дописници из разних области, израдио је сопствени печат, судио у локалним споровима и прогласио сељачку самоуправу под називом „џумхур“ (*ǧumhūr*), појмом који је тада означавао заједницу целокупног народа, а који ће касније постати стандардни арапски израз за републику.[1027]

Претварање овог унутармаронитског социјалног сукоба у међуверски рат са друзима почело је у верски мешовитој области Метна, источно од Бејрута. У августу 1859. у селу Бејт Мери избила је безазлена свађа и туча између једног друског и једног маронитског дечака; када је хришћански младић отишао кући и испричао оцу шта се десило, његов отац је узео пушку, изашао на улицу и отворио ватру на првог друза који је наишао. Избио је општи оружани обрачун у којем је, према сведочењу локалног епископа, погинуло десет хришћана и око тридесет друза, пре него што су угледни људи са обе стране уз помоћ османских војника

[1022]Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 98-100.
[1023]R. H. Haddad, *Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation*, Princeton 1970, 58.
[1024]Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 103-105.
[1025]Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 105-107.
[1026]Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 109-111.
[1027]Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 115-116.

успели да раздвоје зарађене мештане.[1028] Валија Мехмед Хуршид-паша лично је дошао у Бејт Мери, пописао материјалну штету, прогласио амнестију и вратио се у Бејрут.[1029] У новембру 1859. османске власти су због овог сукоба разрезале друзима из Бејт Мерија глобу од 29.000 гроша како би се надокнадила штета спаљеним маронитским кућама.[1030] Међутим, дубоко уплашени хришћански сељаци у Бејт Меријy и околним мешовитим селима почели су тада да шаљу позиве Танијусу Шахину да са својим људима из Кисравана сиђе на југ и помогне им у обрачуну са друзима.[1031] Већ на саму вест о тим позивима знатан део породица из околних крајева напустио је своја села и пребегао у Бејрут.[1032]

У пролеће 1860. криза се претворила у праву катастрофу. Талас немира проширио се по свим верски мешовитим областима јужног Либана, где су друге хришћанске цркве (православци и мелкити) још од 1858. углавном одбијале да подрже ратоборни маронитски покрет из Кисравана.[1033] Током маја 1860. отпочела је серија појединачних убистава и крвних освета на путевима: од ситних препада мањих банди које су вребале ненаоружане путнике, насиље је до краја маја прерасло у отворене оружане сукобе великих и организованих група, па је крајем месеца у Бејт Меријy поново планула крвава битка између хришћана и друза.[1034] Док је Танијус Шахин са својим одредима маршировао ка јужној граници Кисравана, у међусобним паљевинама које су уследиле током наредних недеља уништено је више од 200 села, а број погинулих мерио се хиљадама.[1035]

Крајем маја криза је достигла тачку пуцања. Танијус Шахин се улогорио на обали Нахр ел Келба са неколико стотина слабо опремљених и потпуно недисциплинованих сељака из Кисравана. Маронитска села у Метну непрестано су га позивала да пређе реку и уђе у борбу, док су се друзи на југу убрзано мобилисали и позвали у помоћ своје ратоборне сународнике из долине Хаврана.[1036] Врх маронитске цркве и локални свештеници на југу већ су јасно видели знаке да се хришћанима у мешовитим друским областима спрема општи покољ, али нико од високе црквене јерархије и градских првака није био спреман да званично подржи и легитимише сељачког вођу Шахина као врховног заповедника свих хришћана.[1037] Ипак, под притиском очајничких апела из опкољеног Дејр ел Камара, бејрутски маронитски епископ Тобија Аун позвао је патријарха и Шахина да пошаљу помоћ из Кисравана; иако су кисравански сељаци у први мах оклевали да напусте свој завичај, поновљени апели довели су до тога да угледни млади старешина из Ехдена и Батруна, Јусуф-бег Карам, окупи око 500 наоружаних људи и крене на југ ка Метну.[1038] На другој страни, валија Хуршид-паша је у том тренутку пружао политичку подршку збаченом кајмакаму емиру Баширу Ахмеду, привукавши на његову страну и велики део протераних мукатаџија, чиме је хришћански табор био додатно изнутра поцепан.[1039] Док се ратни пожар већ разбуктавао, Хуршид-паша је Високој порти слао бирократске предлоге да се на планину упуте истражни чиновници уз пратњу коњице како би се наводно спречило да непријатељство између друза и хришћана прерасте у општи рат.[1040] Када су европски конзули у Бејруту покушали да изврше притисак на Хуршид-пашу да одмах

[1028]Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 111-112.
[1029]Abkāriyūs, *Nawādir az-zamān*, 88.
[1030]TNA FO 424/19, „Sir H. Bulwer to Lord J. Russell“, November 22, 1859, 19.
[1031]Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 113-114.
[1032]Fawaz, *An Occasion*, 46.
[1033]Fawaz, *An Occasion*, 53.
[1034]Abkāriyūs, *Nawādir az-zamān*, 89.
[1035]Fawaz, *An Occasion*, 47.
[1036]Fawaz, *An Occasion*, 55-56.
[1037]Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 125-126.
[1038]Šayḫū, „Nubḏa muḫtaṣara“, 812.
[1039]Šayḫū, „Nubḏa muḫtaṣara“, 811.
[1040]BOA HR.TO 567/27.

употреби редовну војску и спречи крвопролиће, валија је сву кривицу за рат сваљивао на тајну организацију „Бејрутски комитет“ (или „Лигу младих маронита“) коју је предводио епископ Тобија Аун, тврдећи да је та организација пре рата планski откупљивала земљу од друза и систематски провоцирала верске сукобе.[1041] У самим маронитским круговима су, пак, колале управо супротне гласине да је сам Хуршид-паша тајни инспиратор друског напада.[1042]

Војни слом неорганизованих хришћанских снага одиграо се за свега три недеље у јуну 1860. Док су у Кисравану трајала већања, добро организоване друске снаге покренуле су симултану офанзиву на четири главна хришћанска упоришта на југу и истоку: Дејр ел Камар, Захле, Хасбају и Рашају. Мали одреди Танијуса Шахина који су прешли у Метн брзо су се расули и бацили на пљачкање самих хришћанских села, тако да су мештани Метна и Шуфа сами покушавали да их отерају како не би дали повода друзима за одмазду.[1043] Сукоб се истовремено прелио и ван граница Либанске горе, захватајући Захле, Баалбек, долину Бека и саму бејрутску равницу.[1044] Потпуно дезорганизоване и без јединствене команде, маронитске снаге су редом губиле битке чак и тамо где су биле бројчано вишеструко надмоћније од друза.[1045] Најжешће борбе почетком јуна вођене су у Метну, где су маронити из Кисравана у првом налету успели да потисну нешто малобројније друзе, али је долазак друских појачања одмах изазвао распад и бекство кисраванских одреда.[1046] Док су се из Шуфа већ сливале реке избеглица а Танијус Шахин узалудно слао писма позивајући на општу мобилизацију, његови сопствени људи су се у позадини бавили отимањем хришћанске имовине.[1047] У року од неколико дана друске снаге су овладале читавим простором од јужних граница Кисравана на северу све до самих капија Сидона на југу.[1048] Када су хиљаде избеглих хришћана из Шуфа покушале да уђу у Сидон, муслимански грађани су им затворили капије и ускратили уточиште, па су несрећне избеглице, збијене под ведрим небом око градских бедема, постале лака мета за пљачку и покоље локалних друза и шиита.[1049]

На југоистоку, у долини Вади ел Тајм подно Хермона, у којој су лежале вароши Хасбаја и Рашаја, већ дуго је тињао сукоб између локалног управитеља емира Садедина Шихаба и друског вође шејха Салима Шамса. Потоњег је најмоћнији друски мукатаџија са Либана Саид-бег Џунблат подстицао да свргне Садедина. Будући да се емир Садедин у тој борби ослањао на већинско православно хришћанско становништво вароши, успео је да од дамашчанског валије издејствује слање редовног османског војног гарнизона под командом пуковника Осман-бега, али је османски командант по доласку склопио тајни договор са друзима. Почетком јуна војска од око 5.000 друза из Вади ел Тајма и Хаврана напала је Хасбају. Пошто су се хришћани првог дана успешно одбранили а друзима стигла нова појачања, пуковник Осман-бег је позвао хришћане да се ради заштите склоне у велики утврђени владин сарај у Хасбаји и захтевао да му предају сво оружје; чим су хришћани предали пушке, то оружје је препуштено друзима, који су опљачкали и спалили куће и цркве у вароши. Деветог дана опсаде османски војници су отворили капије сарајa и пустили друзе унутра: у стравичном покољу хладним оружјем убијено је преко 1.000 голоруких хришћана, док је самом емиру Садедину Шихабу одсечена глава, заједно са још седамнаест чланова муслиманског огранка породице Шихаб који су убијени зато што су штитили хришћане. Свега неколико дана касније иста друска војска упала је у Рашају, чији су хришћански становници мало пре тога били склопили

[1041]Fawaz, *An Occasion*, 56.
[1042]Fawaz, *An Occasion*, 56.
[1043]Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 125-126.
[1044]Fawaz, *An Occasion*, 48-49.
[1045]Fawaz, *An Occasion*, 51-53.
[1046]Abkāriyūs, *Nawādir az-zamān*, 129-130.
[1047]Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 138.
[1048]Šayḫū, „Nubḏa muḫtaṣara“, 810.
[1049]Fawaz, *An Occasion*, 60.

уговор о ненападању са локалним друзима и нису очекивали удар, па је у рашајском сарају поклано између 400 и 600 хришћана.[1050]

Након уништења Хасбаје и Рашаје, све друске снаге из Либана и Хаврана, појачане шиитским клановима Харфуша из Беке који су желели да се осветe Захлеу за понижења из 1840, окренуле су се против овог најјачег хришћанског упоришта. Иако су становници града подигли пољска утврђења и очајнички слали позиве у помоћ Јусуфу Караму у Кисраван, он је обећавао долазак, али се није померио даље од Метна Град је средином јуна потпуно опкољен, а због гласина да Француска спрема војну помоћ маронитима друзи су у околини Захлеа убили и петорицу језуитских монаха. Дана 18. јуна једна друска колона приметила је да је правац са стране Кисравана, одакле су браниоци очекивали Карамова појачања, остао слабо брањен; послуживши се ратним лукавством, друзи су развили хришћанске заставе са крстовима, неометано умарширали у град и започели уличне борбе и паљевину, након чега су се браниоци Захлеа у хаосу са породицама пробили из обруча и повукли ка Метну и обали.[1051] Пад Захлеа, које је важило за неосвојиви бедем хришћанства у Сирији, изазвао је потпуни слом противника: непосредно затим опљачкана су и спаљена 34 хришћанска села на Антилибану, док је вест о заузимању града дочекана са огромним слављем међу муслиманима широм Сирије. Наум Бахаш је у Алепу записао да су се муслимани „силно радовали када су друзи заузели Захле“, док су у Дамаску градски базари свечано окићени и осветљени у част друске победе.[1052]

Последњи и најкрвавији чин либанске трагедије одиграо се свега два дана након пада Захлеа у престоници јужног Либана, Дејр ел Камару. Град се од почетка јуна налазио у потпуном друском окружењу и фактички се предао без борбе. Након више рунди преговора, командант османског гарнизона Абдусалам-бег обећао је хришћанима безбедност, разоружао их и 19. јуна део становништва сместио у владин сарај и суседну резиденцију у Бејт ел Дину. Међутим, наредног дана, 20. јуна, друски вођа Саид-бег Џунблат наводно је изгубио контролу над хиљадама окупљених ратника пошто су друске верске старешине (акили) захтевале потпуно истребљење свих мушкараца у граду. Уследио је стравичан дводневни покољ у Дејр ел Камару и Бејт ел Дину 20-21. јуна, пред очима пасивних османских војника. Према савременим проценама и извештају каваса пруског конзулата који је прошао кроз град прекривен лешевима, на лицу места је искасапљено између 1.200 и 2.200 ненаоружаних хришћанских мушкараца и дечака, док су жене и деца пребегли ка обали код Сидона, одакле су британским ратним бродовима пребачени за Бејрут.[1053] Тек када је масакр био завршен, у палату у Бејт ел Дину стигао је сидонски валија Хуршид-паша и наредио обуставу непријатељстава, при чему су друзи потпуно игнорисали његове претње вешалима све док им њихови сопствени шејхови нису наложили да прекину са пљачком.[1054]

На вест о паду Захлеа и покољу у Дејр ел Камару, одред Јусуфа Карама у Метну потпуно се распао и он се повукао назад у Кисраван. Гласине да ће друзи из Захлеа сада ударити на сам Кисраван и да ће им у томе помоћи редовна султанова војска која је пролазила кроз приобални Сахел изазвале су неописиву панику и масовни егзодус кисраванских хришћана ка Бејруту.[1055] Приморски градови Сидон и Бејрут нашли су се пред хуманитарним и безбедносним колапсом. Када су се муслимански грађани Сидона нашли под притиском околних друза да побију хиљаде хришћанских избеглица око града, из Бејрута је хитно допловио француски ратни пароброд чији је капетан запретио да ће срушити Сидон артиљеријом и довести још четири

[1050]Abkāriyūs, *Nawādir az-zamān*, 163-169; Šaḥāda, *Tanahhudāt Sūriyā*, 22-23; Makdisi, *The Roots of Sectarianism*, 140; Fawaz, *An Occasion*, 63-64.
[1051]Fawaz, *An Occasion*, 68; Abkāriyūs, *Nawādir az-zamān*, 191-195.
[1052]Masters, *Christians and Jews*, 157; Šaḥāda, *Tanahhudāt Sūriyā*, 26.
[1053]Abkāriyūs, *Nawādir az-zamān*, 217-221; уп. Fawaz, *An Occasion*, 68.
[1054]Fawaz, *An Occasion*, 73-74.
[1055]Šayḫū, „Nubḏa muḫtaṣara“, 819-820.

ратна брода уколико падне иједна хришћанска глава, након чега је француска морнарица евакуисала избеглице у Бејрут.[1056] Сам Бејрут, чије је становништво од 1830-их до 1860. већ било порасло четири пута (са око 6.000 на 24.000 људи), сада се у неколико дана удвостручио под таласом десетина хиљада избеглица са планине. Крајем јуна у претрпаном граду избила је улична туча између једног муслимана и једног хришћанина у којој је муслиман убијен; наоружана група муслимана одмах је дигла побуну на бејрутским улицама захтевајући крвну освету, а један муслиман је чак потегао сабљу на француског конзула.[1057] Бојећи се да Бејрут не доживи судбину планинских градова, заступник валије је хитно позвао у луку османски линијски ратни брод, искрцао војску на све кључне тачке у граду и, након консултација са страним конзулима који се нису успротивили, одмах јавно погубио ухапшеног хришћанина, чиме је ужарена атмосфера привремено смирена.[1058] Ипак, колико је стање у Бејруту остало експлозивно показао је нови инцидент у јулу 1860, када се пуна три дана нису могли смирити улични оружани сукоби између хришћана и друза након што је један хришћанин затечен у друштву са муслиманском проститутком.[1059] У међувремену је валија Хуршид-паша почетком јула 1860. покушао да прогласи сукоб унутрашње решеним: организовао је потписивање заједничке мировне мазбате између хришћанских и друских мукатаџија по геслу „било је шта је било“ (*maḍā mā maḍā*), којом су обе стране изјавиле да су се измириле и да немају никаквих међусобних потраживања, вративши затим емира Башира Ахмеда са мукатаџијама на планину – управо у тренутку када је катастрофа у суседном Дамаску учинила сва таква локална заташкавања бесмисленим.[1060]

4.4.4 Покољ у Дамаску

Ратни пожар на Либанској гори и у долини Бека неизбежно се прелио на суседни Дамаск, који је био удаљен свега педесетак километара од спаљеног Захлеа. Ипак, дамашчански покољ из јула 1860. имао је своју дубоку урбану и економску предисторију која се формирала током претходне две деценије. С једне стране, хришћанска четврт Баб Тума доживљавала је од краја египатске управе видљив просветни и грађевински успон. Тако је у периоду од повлачења Мехмед Али-паше до своје смрти 1849. антиохијски православни патријарх Методије у Дамаску подигао нову патријаршијску резиденцију, Цркву Светог Николе и пространу школу.[1061] На самом почетку столовања његовог наследника, патријарха Јеротеја, обновљена је и велика Успенска црква у граду, при чему су грађани радове отпочели и пре него што им је патријарх уопште дао званичну дозволу.[1062] Ове две нове грађевине наслањале су се на трећи храм, Цркву Светих Кипријана и Јустине, на чијем ће заједничком простору након разарања у покољу бити подигнут јединствени саборни комплекс.[1063] Истовремено је Баб Тума постајала све привлачнија за становање имућнијих слојева, па су се чак и поједине богате јеврејске породице у Дамаску селиле у Хришћанску четврт, тим пре што су желеле да њихова деца похађају најпрестижнију образовну установу у граду, лазаристички Колегијум Светог Вићентија.[1064] Поред повремених унутархришћанских спорова, супарничке цркве у граду су у односима са државом умеле да наступе и заједно: када се у Дамаску отворило осетљиво питање везано за обичаје сахрањивања, православна и мелкитска патријаршија су се

[1056]Šayḫū, „Nubḏa muḫtaṣara“, 823-824.
[1057]Fawaz, *An Occasion*, 75.
[1058]Fawaz, *An Occasion*, 75.
[1059]BOA A.MKT.UM 414/3.
[1060]Šayḫū, „Nubḏa muḫtaṣara“, 820-821.
[1061]S. Karam, C.-M. Walbiner, „Ḏail ʿalā maḫṭūṭ al-Ḥaqāʾiq al-wāfiya fī taʾrīḫ baṭārika al-kanīsa al-Anṭākiyya li-Ḫalīl Burayk ḥattā sanat 1891 bi-qalam Anṭūn Ṣayfī“, *Chronos. Revue d'Histoire de l'Université de Balamand* 20 (2009): 177.
[1062]Karam, Walbiner, „Ḏail ʿalā maḫṭūṭ“, 182.
[1063]Karam, Walbiner, „Ḏail ʿalā maḫṭūṭ“, 183.
[1064]Bocquet, „Un exemple“, 33-59.

заједнички обратиле британском конзулу, који је успешно интервенисао код локалних власти.[1065]

С друге стране, управо је нагли економски успон хришћанских трговаца и мануфактуриста у Баб Туми изазивао све дубљи социјални јаз и завист међу муслиманским занатлијама. Хришћански трговци из четврти Баб Тума успели су још 1846-1847. да се изборе за право отварања својих ткачких разбоја у суседној муслиманској четврти Кајмарија. Упркос тадашњој оштрој реакцији муслимана, у наредним годинама није долазило до већих отворених спорова. Међутим, чињеница да се хришћанска заједница у тој четврти наставила убрзано богатити, као и то да су захваљујући везама са страним трговцима практично само хришћани могли да набављају увозно енглеско памучно предиво које је једино било исплативо за производњу популарне тканине *алаџе*, стварала је огроман анимозитет међу муслиманским ткачима који су пропадали.[1066] Ову структурну кризу додатно је заоштрила тешка глад која је 1860. погодила читаву Сирију и изазвала немире на пијацама у Алепу и другим градовима. Несташици хране доприносили су локални званичници и крупни трговци житом који су шпекулацијама вештачки подизали цене хлеба. Ни ванредно допремање жита бродовима из Египта није значајније ублажило беду, а стање је постало толико тешко да су француски конзулати током јуна и јула морали сами да деле жито сиромашним хришћанима.[1067] У очима осиромашеног муслиманског света, овај привредни преокрет тумачен је искључиво као неподношљива „хришћанска охолост“. Чак и домаћи хришћански писци бележе да је побољшано материјално стање навело део хришћана да гласно захтевају примену нових пореских и судских права, подижу раскошне грађевине и претерано бучно прослављају своје празнике на улицама.[1068] Према тим наводима, поједини хришћани су постали осиони према муслиманима, а као посебан грех у конзервативној средини приписивано им је отварање јавних крчми у којима се точио алкохол.[1069]

Док су у јуну 1860. трајале борбе на Либану, Дамаском су кружиле најцрње гласине на обе стране: муслимани су веровали да хришћани уз европску војну помоћ спремају проглашење независне хришћанске краљевине, док су хришћани са разлогом страховали да им се спрема општи покољ у граду.[1070] Средином јуна у Дамаск су почеле да се сливају хиљаде избеглица из разорених хришћанских села у долини Бека, Вади ел Тајму и на Антилибану, па се њихов број у граду до краја месеца попео на између 3.000 и 6.000 људи.[1071] О збрињавању ових невољника старале су се пре свега локалне хришћанске заједнице у складу са својим могућностима, али су помоћ пружали и поједини племенити муслимани. Међу њима се од првог тренутка издвајао алжирски емир Абдулкадир ел Џазаири, некадашњи прослављени вођа антифранцуског устанка у Алжиру који је након помиловања од 1852. живео у Бурси, па у Дамаску као уживалац француске државне пензије и човек близак идејама верске толеранције. Напетост у граду достигла је врхунац када је стигла вест о паду Захлеа, што је пропраћено јавним слављем на базарима. Емир Абдулкадир је тада лично обилазио најутицајније муслиманске прваке и улему у Дамаску, преклињући их да зауставе ратнохушкачку агитацију. Осетивши ипак да неће моћи да спречи избијање насиља, емир је почео убрзано да припрема своју личну гарду састављену од алжирских исељеника, затраживши од француског вршиоца

[1065]R. Abu-Mounes, *Muslim-Christian Relations in Damascus Amid the 1860 Riot*, Leiden-Boston 2022, 75.
[1066]L. Schatkowski Schilcher, *Families in Politics. Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries*, Stuttgart 1985, 97.
[1067]Schatkowski Schilcher, *Families in Politics*, 98.
[1068]Šaḥāda, *Tanahhudāt Sūriyā*, 18.
[1069]Abkāriyūs, *Nawādir az-zamān*, 253-254.
[1070]Fawaz, *An Occasion*, 79.
[1071]Fawaz, *An Occasion*, 79-80.

дужности конзула Ланиса новчана средства како би набавио довољно оружја и муниције, на шта му је Ланис после кратког колебања и на сопствени ризик изашао у сусрет.[1072]

Конзули Великих сила у Дамаску истовремено су покушавали да изврше притисак на дамашчанског валију и команданта војске мушира Ахмед-пашу као и на покрајински меџлис. Захтевали су да се појачају градски гарнизони, да се војном пратњом спасу и доведу преживели хришћани из антилибанских села и да се одлучније одржава ред на улицама. Већина османских званичника је, међутим, упозорења емира Абдулкадира одбацивала као претерана. Валија Ахмед-паша јесте предузео неколико површних мера: појачао је страже у Хришћанској четврти, формално забранио продају оружја зарађеним странама у Либану и извео топове на бедеме градске тврђаве.[1073] Ипак, смртни страх међу дамашчанским хришћанима био је толики да су они крајем јуна сами добровољно поново почели да се понашају у складу са старим правилима понижених *зимија*: престали су да јашу коње и мазге, нису излазили на јавна места, опраштали су све новчане дугове својим муслиманским дужницима и затворили своје радње, док су се градом ширале гласине да ће сви хришћани сигурно бити побијени на предстојећи Курбан-бајрам.[1074]

Иако су сами празнични дани Курбан-бајрама крајем јуна прошли без крвопролића и ситуација наизглед почела да се смирује, почетком јула дошло је до серије смишљених уличних провокација. Групе муслиманских дечака почеле су да кредом и угљем цртају крстове по вратима хришћанских кућа и по градској калдрми како би приморали хришћане да газе сопствени свети симбол, док су псима луталицама везивали дрвене крстове око врата и репа и пуштали их кроз чаршију.[1075] Ови изгреди кулминирали су 9. јула 1860. на пијаци код капије Баб ел Барид, где су се налазили дућани и разбоји на којима су муслимански трговци продавали текстил и одећу, насупрот хришћанским ткачким радионицама у Баб Туми, што указује да је само место избијања побуне било директно повезано са економским супарништвом у текстилној индустрији.[1076] Када су се хришћани пожалили властима на скрнављење крста, валија Ахмед-паша је повукао крајње непромишљен потез и наредио да се ухапшени муслимански дечаци јавно понизе. Неколико младића је ухваћено код саме Велике Омејадске џамије, јавно су им везане руке у ланце и дате метле како би за казну под стражом чистили улице у Хришћанској четврти. Тај призор изазвао је тренутну провалу гнева на улици: један локални берберин почео је да виче на спроводнике да пусте дечаке, дохватио гвоздену шипку и напао војнике који су водили поворку, позивајући окупљени народ на оружје уз повике да су муслимани већ претрпели превише понижења још од времена Ибрахим-паше и да је куцнуо час за освету.[1077]

У року од неколико часова у град су почеле да упадају наоружане групе сељака из околних села и друски одреди. Када је једна чета војника изашла из џамије да извиди ситуацију, окупљена маса је у први мах помислила да наступају наоружани хришћани, али се убрзо прегруписала и јурнула право на Хришћанску четврт Баб Туму. Османски пуковник који је командовао стражом на улазу у четврт наредио је у једном тренутку да се испали плотун, али се већ до поподнева војска потпуно повукла из четврти и препустила ју је маси, при чему се део редовних војника и башибозука одмах придружио нападачима у пљачки, убијању и силовању. Прво су темељно опљачкане и запаљене куће најбогатијих хришћанских трговаца, затим остали домови, а потом православна саборна црква и зграда Антиохијске патријаршије, за којима су похарани јерменска црква и резиденција мелкитског патријарха; гомила није

[1072]Schlicht, *Frankreich*, 132.
[1073]Fawaz, *An Occasion*, 76-78.
[1074]Fawaz, *An Occasion*, 83.
[1075]Šayḫū, „Nubḏa muḫtaṣara“, 915-917.
[1076]N. Qasāṭlī, *Al-Rawḍa al-ġannāʾ fī Dimašq al-fayḥāʾ*, Bayrūt 1982, 98; Massot, „Ottoman Damascus“, 168.
[1077]Abkāriyūs, *Nawādir az-zamān*, 254-255.

поштедела чак ни стару градску болницу за лепрозне у Хришћанској четврти, која је запаљена заједно са непокретним болесницима унутра. Истовремено су на мети нападача били и страни конзулати. Први је проваљен и опљачкан руски конзулат, чији је драгоман убијен, док су службеници нападнутог француског конзулата заједно са руским и грчким конзулом у последњем часу пребегли у утврђену резиденцију емира Абдулкадира. Окупљени су потом провалили у холандски, аустријски и белгијски конзулат и спалили их до темеља заједно са кућом једног америчког мисионара. У њој је тада убијен ирски презвитеријански мисионар Вилијам Грејам. У нападнутом америчком вицеконзулату сам вицеконзул Михаил Мишака је тешко претучен и рањен секиром. Једино су британски и пруски конзулат остали неоштећени, у чему су неки савременици видели доказ тајне завере тих двеју сила, мада је стварни разлог лежао у томе што су се оба налазила у муслиманском делу града, далеко од Баб Туме.[1078]

На удару су се нашли и католички мисионарски заводи: док су наоружани Алжирци емира Абдулкадира успели да се пробију кроз пламен и извуку француске лазаристе и монахиње реда Сестара милосрдница са стотинама деце, осморица шпанских фрањеваца у свом манастиру закључала су капију и нису одговарала на дозивања спасилаца – вероватно у мраку и паници не знајући да ли им на врата лупају Алжирци или пљачкаши – због чега су касније сви до једног поклани када је маса провалила у манастир.[1079] Преживели хришћани крили су се по таванима, подземним каналима и бунарима, док су они који би пали у руке нападачима били на лицу места убијани или приморавани да под оштрицом сабље приме ислам; део становништва је касније евакуисан у градску тврђаву, а једна група је са сирским католичким патријархом успела да побегне ван града у утврђени православни манастир у Сајднаји, који се успешно одбранио од напада.[1080] Сама чињеница да се емир Абдулкадир тог првог јутра затекао ван Дамаска, у посети друским шејховима у околини у покушају да их одврати од уласка у град, навела је многе савременике на закључак да су друзи плански темпирали почетак напада док емир није био у својој кући.[1081]

Трећег дана покоља, 11. јула, када је изгледало да се први талас насиља заситио пљачком, ситуација је поново експлодирала због једног трагичног неспоразума. Градом се пронела вест да је група муслиманских радника која је гасила пожаре убијена из ватреног оружја у једној муслиманској кући од стране сакривених хришћана. Вест је суштински била тачна: група престрављених хришћана која се крила у тој згради чула је кораке људи који су улазили да гасе ватру, па је, помисливши да долазе убице, у паници отворила паљбу, што је довело до крвавог обрачуна са мртвима на обе стране.[1082] Разјарена маса је тада опколила кућу самог емира Абдулкадира, захтевајући да им преда хришћане и конзуле сакривене у његовом комплексу; емир је изашао пред пљачкаше окружен својим Алжирцима са пушкама на готовс и одлучно одбио да преда ијединог госта, успевши потом да под оружаном пратњом безбедно спроведе избеглице у градску Цитаделу, али се лов на сакривене хришћане по рушевинама Баб Туме наставио, одневши тог дана још неколико стотина живота.[1083] Пљачка и спорадична убиства трајали су смањеним интензитетом пуних осам дана. [1084] Занимљиво је да за све то време сиромашнији хришћани који су живели у јужној, трговачкој и мешовитој четврти Мејдан, потпуно интегрисани са својим муслиманским суседима у трговини житом са Хавраном, уопште нису били нападнути. Директни сведок и жртва догађаја др Михаил Мишака изричито је записао да су главна мета нападача у четврти Баб Тума заправо били

[1078]Fawaz, *An Occasion*, 88-90.
[1079]Fawaz, *An Occasion*, 91.
[1080]Fawaz, *An Occasion*, 91.
[1081]Fawaz, *An Occasion*, 92.
[1082]Fawaz, *An Occasion*, 92-93.
[1083]Fawaz, *An Occasion*, 93.
[1084]Fawaz, *An Occasion*, 93.

велики фрањевачки и лазаристички манастири због њиховог привилегованог статуса, док је други савремени хришћански писац закључио да је гнев муслиманског становништва суштински био усмерен против Европљана и њихових домаћих штићеника.[1085]

Поред безумног насиља пљачкаша и пасивног саучесништва гарнизона, сви хришћански примарни извори са великом захвалношћу бележе имена бројних честитих муслимана који су ризиковали сопствене животе како би спасили хришћанске сугрђане. На првом месту свих извештаја без изузетка стоји емир Абдулкадир ел Џазаири: француски конзул, британски посматрач Чарлс Черчил и најмање двојица домаћих хришћанских хроничара (Шахин Макаријус и Џабраил Михаил Шахада) сложни су у процени да је емир Абдулкадир са својим Алжирцима директно спасио преко 10.000 хришћанских живота у Дамаску.[1086] Уз њега, Михаил Мишака похвално истиче дамашчанског шерифа Асад-ефендију и угледног алима шејха Салима ел Атара, као и неколико моћних муслиманских ага из четврти Мејдан који су оружјем заштитили све хришћане у свом комшилуку: чорбаџи Салих-агу, Саид-агу ел Нурија и Омар-агу ел Абида.[1087] Историчар Искендер Абкаријус такође наводи Салих-агу ел Мухајинија и Саид-агу ел Нурија,[1088] док Џабраил Михаил и Шахин Макаријус тим спасиоцима додају још и ученог шејха Абдул Ганија ел Мајданија и Махмуд-агу ел Мусакафа. Бројни обични муслимани из нижих слојева, чија имена нису остала записана у хроникама, такође су данима скривали хришћанске породице у својим кућама и хранили их, што један савремени арапски рукопис приписује њиховој искреној љубави према Богу (*ḥubban li-llāh*) и страху од Божијег суда на оном свету (*ḥubban bi-salāmat al-ʿāqiba*).[1089] С друге стране, док су хришћански писци за једног од главних идеолошких подстрекача покоља у Дамаску оптуживали најутицајнијег градског алима шејха Абдулаха ел Халабија,[1090] домаћи муслимански извори изричито бране овог угледника тврдећи да он није имао никаквог удела у подстицању крвопролића.[1091] Укупни биланс осмодневног ужаса у Дамаску био је застрашујући: према савременим проценама, од око 3.800 хришћанских кућа у граду опљачкано је и спаљено преко 3.300, док је у самом Дамаску и околини убијено између 5.000 и 6.000 хришћана.[1092]

Вести о рату на Либану и покољу у Дамаску изазвале су ланчану реакцију страха и покушаје сличних побуна од Галилеје до Алепа и Багдада, али је понављање катастрофе у другим областима спречено одлучним држањем појединих локалних гувернера и муслиманских вођа. У централној Сирији, у Хомсу и Хами, чим су стигле вести о паљењу Баб Туме, локални муслимани су почели да се окупљају за напад на хришћане, подстакнути и писмом које су им упутили дамашчански побуњеници позивајући их да побију хришћане јер су прекршили Омаров пакт. Тамошњи управитељ је, међутим, одмах изашао пред муслимане и упитао их шта је разлог њиховог гнева; када су се они пожалили на недавно постављена црквена звона, наредио је хришћанима да сами скину своја звона, донесу их на трг и јавно разбију, што су престрављени хришћани одмах и учинили, након чега су се страсти у оба града смириле без иједне жртве.[1093]

[1085]Massot, „Ottoman Damascus“, 169.
[1086]Fawaz, *An Occasion*, 97-99; Šaḥāda, *Tanahhudāt Sūriyā*, 41.
[1087]Mishaqa, *Murder, Mayhem, Pillage, and Plunder*, 251.
[1088]Abkāriyūs, *Nawādir az-zamān*, 256.
[1089]Krimsti, *Die Unruhen*, 355.
[1090]Šaḥāda, *Tanahhudāt Sūriyā*, 47.
[1091]Schatkowski Schilcher, *Families in Politics*, 94-95.
[1092]Šaḥāda, *Tanahhudāt Sūriyā*, 36-37; F. Krimsti, „The Massacre in Damascus, July 1860“, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 18: The Ottoman Empire (1800-1914)*, eds. D. Thomas, J. Chesworth et al., Leiden 2018, 387-388.
[1093]Šayḫū, „Nubḏa muḫtaṣara“, 922-924.

На југу, у Палестини и Галилеји, кључну улогу у очувању мира одиграо је моћни вођа бедуинског племена Ханади у Галилеји, Акил-ага ел Хаси (пореклом Берберин чији је отац служио још код Џезар Ахмед-паше), који је под својом командом држао између 1.500 и 2.000 коњаника и контролисао читав појас између Акре, Назарета, Наблуса и реке Јордан. Када су по приспећу вести о покољу у Дамаску групе муслимана у Акри, Назарету и Шефа-Амру сковале заверу да побију тамошње хришћане, Акил-ага је јавно поручио завереницима да ће свако ко такне иједног хришћанина у Галилеји имати посла са његовом сабљом и коњицом. За ову заштиту хришћана Акил-ага је одмах по окончању кризе награђен почасном сабљом и орденом Легије части цара Наполеона III у вредности од 1.000 франака.[1094] И командант француске експедиције генерал Бофор истакао је у свом опширном извештају Министарству рата да су за очување мира на југу Сирије најзаслужнији били управо бедуински вођа Акил-ага – кога је Бофор директно упоредио са емиром Абдулкадиром у Дамаску – затим муфтија Акре Абдулах-ефендија и угледни грађанин Назарета Мухамед-ага ел Сафади, при чему је Француска током трајања кризе Акил-агу помагала и испорукама оружја.[1095]

У далеком Багдаду још у мају 1860. завладала је паника када су стигле гласине о наводној завери хришћана да потчине муслимане. Када је један локални ефендија на улици запретио неком хришћанину скорим покољем, свештеници су узбунили народ па су багдадски хришћани већ почели да пакују ствари за бекство, и заједница се замало разбежала.[1096] Оваквом страху багдадских хришћана током 1860. и 1861. директно је доприносило држање управе у Ираку: француски генерални конзул Тасти извештавао је да багдадски валија прима искључиво верске учењаке на чији је наговор демонстративно одбацио османски фес и ставио бели турбан подстичући сунитско становништво на понижавање „иноверних“.[1097]

Највећа бојазан у Цариграду и европским престоницама владала је око питања да ли ће се покољ из Дамаска пренети на Алеп, који је већ имао крваво искуство из 1850. У Алепу је нервоза била толика да је још средином априла 1860, када су православци по обичају пуцали у ваздух приликом прославе Васкрса, међу самим хришћанима у граду завладала општа паника јер су помислили да је почео нови муслимански напад.[1098] Већ 28. априла британски конзул Скин известио је да су се по зидовима у Алепу појавили писани плакати којима су муслимани отворено позивани на покољ хришћана: редовна војска је целе ноћи патролирала улицама са пушкама на готовс, хришћани су посакривали све драгоцености, а чаршија и улице су данима биле потпуно пусте.[1099] Уочи самог Курбан-бајрама крајем јуна, видевши да је расположење муслиманске светине у граду крајње претеће, алепски хришћани су се хитно организовали, сакупили значајну суму новца и поткупили најутицајније муслиманске прваке и аге у граду како би их ови заштитили од напада.[1100] Истовремено је крајем јуна у Алепу избио озбиљан инцидент на пијаци пошто су валија и меџлис игнорисали жалбе радника бесних због економске кризе, скупоће хлеба и пада вредности новца. Када се пронела вест да је један продавац наводно покраден, полицијски старешина чавуш Хасан је са групом заптија изненада потегао сабљу и уз псовке напао присутне хришћане, наредивши жандармима да их туку; када је неко из масе каменом погодио једног жандарма, чавуш Хасан је алармирао валију тврдећи да су хришћани дигли побуну, па је валија са новим одредом жандарма упао у хришћанске махале и почео насумично да хапси пролазнике, не казнивши притом ниједног муслимана. Тек

[1094]AMAE 64CPC/13, „Il a été décidé qu'un sabre (au prix de 1,000 f.) serait envoyé à Akil-aga“, 16 novembre 1860, 21r-21v.
[1095]Manṣūr, Taʾrīḫ an-Nāṣira 91.
[1096]CADN 55PO/B/5, „Lettre du P. Xavier de Sainte-Marie, Carme déchaussé, à M. Castex, Consul de France à Bagdad“, 8 mai 1860, s. f.
[1097]Vaucelles, *La vie*, 56-57.
[1098]Tawtal, „Waṯāʾiq tārīḫiyya“, *al-Mašriq* 36/2, 243.
[1099]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār al-Mawārina II, 98.
[1100]Tawtal, „Waṯāʾiq tārīḫiyya“, *al-Mašriq* 36/2, 249.

када су европски конзули у Алепу у знак протеста колективно затворили своје конзулате и прекинули односе са валијом, покрајинска управа је била принуђена да попусти и ослободи ухапшене.[1101] Како је британски амбасадор упозоравао да градови у залеђу попут Урфе, Мараша и Антепа будно прате шта се дешава у Алепу и да би на први знак нереда у њему одмах планули покољи на целом северу,[1102] Висока порта је у новембру 1860. издала строгу наредбу којом је забранила свако исељавање хришћана из Алепа како би се спречило ширење панике.[1103] Захваљујући тим мерама и опрезу градске елите, када је у децембру 1860. у Алепу избио велики пожар у којем је изгорела чаршија Аршуни, у граду није дошло ни до каквих нереда нити бежања хришћана, чиме је северна Сирија избегла судбину Дамаска.[1104]

4.4.5 Промена статуса Либана

Одмах по приспећу првих вести о рату на Либану, Висока порта је упутила у Сирију претходницу од 6.000 војника поморским путем како би се успоставио најосновнији ред. У јулу 1860. султан Абдулмеџид I именовао је министра спољних послова Кечеџизаде Фуад-пашу за ванредног царског комесара са неограниченим цивилним и војним овлашћењима у Сирији, упутивши са њим корпус од око 15.000 редовних војника и самог војног министра Намик-пашу. Док се њихова флота налазила на Кипру ради допуне угља, до двојице паша стигла је вест о стравичном покољу у Дамаску.[1105] Први извештаји који су стизали у европске престонице били су збуњујући и међусобно противречни, али се до средине јула слика потпуно искристалисала. Док су трајали сукоби на Либану, нови француски министар спољних послова Едуар Тувенел задовољио се упућивањем дипломатске ноте Порти у којој је изразио забринутост за судбину маронита као традиционалних француских штићеника, али су вести о паљењу конзулата и покољу хиљада хришћана у Дамаску приморале Париз на војну акцију, чему је вероватно допринела и жеља цара Наполеона III да поправи свој углед међу француским католицима након непопуларне политике у италијанском рату 1859-1860.[1106]

Француски цар је одлучио да не делује једнострано, већ у оквиру европског Концерта, па је најпре предложио Лондону слање заједничке војне експедиције Великих сила. Британски премијер лорд Палмерстон у почетку није придавао превелики значај догађајима на Либану, али су га вести из Дамаска приморале да промени став и пристане на интервенцију, пре свега из страха да би Наполеон III у супротном могао самостално окупирати Сирију.[1107] Добивши начелну, иако хладну сагласност Лондона, Наполеон III је сазвао амбасадорску конференцију Великих сила и Османског царства у Паризу. Након кратких преговора, почетком августа 1860. договорено је да се у Сирију упути међународни експедициони корпус од највише 12.000 војника, од чега је половину одмах давала Француска. Командант експедиције морао је да делује у договору са ванредним комесаром Високе порте, док су ратне морнарице Великих сила добиле задатак да непрекидно патролирају дуж сиријске обале; боравак страних трупа ограничен је на највише шест месеци, уз обавезу Порте да обезбеди снабдевање у изводљивој мери.[1108] За команданта француског експедиционог корпуса постављен је генерал маркиз Шарл де Бофор д'Опул, некадашњи официр у штабу Ибрахим-паше током египатске кампање у Сирији.[1109]

[1101]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār al-Mawārina II, 99-100.
[1102]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār al-Mawārina II, 99-100.
[1103]BOA A.MKT.UM 439/26.
[1104]BOA A.MKT.UM 441/50.
[1105]Fawaz, *An Occasion*, 106-107.
[1106]Fawaz, *An Occasion*, 110-111; J. P. Spagnolo, *France and Ottoman Lebanon, 1861-1914*, Oxford 1977, 34.
[1107]Fawaz, *An Occasion*, 110-111.
[1108]Fawaz, *An Occasion*, 112-113.
[1109]Fawaz, *An Occasion*, 113-114.

Од самог искрцавања француских трупа у Бејруту у августу 1860, између Фуад-паше и генерала Бофора избио је дубоки сукоб око концепције пацификације и политичког преуређења земље. Док је Фуад-паша одлучио да спроведе немилосрдну казнену политику у Дамаску али да покаже попустљивост према друзима на Либану, генерал Бофор је захтевао управо оштар војни обрачун са друзима; док је Фуад-паша сматрао да су пострадали хришћани обештећени у максималној мери коју дозвољавају исцрпљене финансије царства, Бофор је тврдио супротно; најзад, док је османски државник решење за Либан видео у чврстој административној централизацији, француски генерал је отворено заговарао обнову великог маронитског емирата под династијом Шихаб.[1110] Вештим дипломатским и војним маневрисањем Фуад-паша је успео да у потпуности маргинализује француски корпус, тако да је генерал Бофор са својим војницима провео месеце у Бејруту и на планини без икаквог стварног војног задужења. Иако је мандат међународне комисије и експедиције касније продужен до маја и јуна 1861, фрустрирани Бофор могао је само да шаље извештаје у Париз о томе како се гласине о новим покољима и даље шире и како хришћанске породице повремено беже на Кипар.[1111] У тим месецима једна петиција либанских хришћана са 1.500 потписа чак је у априлу 1861, указујући на то да насиља још увек нису сасвим престала, очајнички тражила од конференције Великих сила да им дозволи колективно напуштање земље и пресељење у било коју област коју европски представници одреде.[1112]

Да би предупредио свако страно мешање у унутрашњости, Фуад-паша је крајем јула 1860. умарширао у Дамаск, запосео цео град војском и завео преки војни суд. Иако су се савремене процене о броју убијених хришћана у Дамаску кретале у широком распону од 500 до 10.000 људи, при чему број спаљених зграда свакако није био мањи од 1.500,[1113] Фуад-паша је одлучио да казна буде тренутна и спектакуларна. Од почетка августа кренула су масовна хапшења у свим муслиманским махалама, док су страни конзулати достављали поверљиве спискове лица за која су знали да су учествовала у погрому, због чега су многи преплашени муслимани сада молили конзуле да се заузму за њих. Ухапшени су извођени пред ванредни преки суд који је судио по кратком поступку: само у једном дану, 20. августа 1860, изречено је и извршено 167 смртних казни, од чега је 57 осуђеника јавно обешено по градским трговима и базарима, а остали су стрељани.[1114] Најтежа казна стигла је саме османске војне и цивилне заповеднике: дотадашњи валија и командант војске у Дамаску мушир Ахмед-паша осуђен је на смрт и стрељан почетком септембра заједно са пуковником Осман-бегом који је предао хришћане у Хасбаји и бинбашом који је командовао у Рашаји,[1115] док је сидонски валија Мехмед Хуршид-паша у јулу 1861. осуђен на одузимање чина и доживотну робију у тврђави на острву Родосу.[1116] Ипак, док су припадници нижих градских слојева вешани и стрељани на основу самог показивања прстом, према високим муслиманским нотабилима и улеми Дамаска Фуад-паша је био знатно опрезнији: суђења градским првацима била су затворена за јавност, а како је комисија инсистирала на чврстим писаним доказима којих наводно није било, најтежа казна изречена дамашчанским првацима и верским старешинама било је прогонство.[1117] Као трајна казнена и безбедносна мера, у Дамаску је одмах започета редовна војна регрутација муслимана, иако је овај град (традиционално сматран четвртим најсветијим градом ислама

[1110]Fawaz, *An Occasion*, 119-120.
[1111]Fawaz, *An Occasion*, 119-120.
[1112]AMAE 64CPC/13, „Envoi d'une pétition adressée par Les chrétiens de Syrie aux Plénipotentiaires de la Conférence à Paris", 22 avril 1861, 129r-133r.
[1113]Fawaz, *An Occasion*, 133.
[1114]Fawaz, *An Occasion*, 139.
[1115]Qasāṭlī, *Al-Rawḍa al-ġannāʾ*, 92.
[1116]BOA A.MKT.UM 483/94.
[1117]Fawaz, *An Occasion*, 142-143.

због окупљања хаџијског каравана) до тада био поштеђен те обавезе, док је тик уз Хришћанску четврт подигнута велика војна касарна као физичка препрека сваком будућем нападу.[1118]

Упоредо са казненим мерама текао је тежак посао хуманитарног збрињавања и обештећења преживелих. Одмах по престанку покоља у Дамаску француски конзулат је у сарадњи са лазаристима и емиром Абдулкадиром организовао масовну поделу хране и новца, чему су се са скромнијим средствима придружили и британски конзулат и османске власти које су делиле војне шаторе и брашно.[1119] Истовремено су хиљаде преживелих хришћана из Дамаска почеле масовно да напуштају спаљени град и одлазе на обалу у Бејрут (а неки одатле и на Кипар); Фуад-паша се у почетку уопште није противио том исељавању, већ је чак нудио да османска војска сама организује и обезбеђује караване за одлазак избеглица.[1120] До августа је Фуад-паша претворио дамашчанску војну школу у болницу за рањене хришћанке, а касарну у прихватилиште за остатак пострадалог становништва; читава једна муслиманска четврт у граду принудно је испражњена како би се у њене куће сместили хришћани без крова над главом, док је под претњом смртне казне наређено да се властима одмах пријаве и врате старој вери сви хришћани који су током покоља силом преведени у ислам (њих око 500 према једној процени). Увидевши ипак да масовно бекство хришћана прети потпуним економским сломом града, власти су од краја августа почеле постепено да ограничавају емиграцију из Дамаска, да би је у новембру 1860. потпуно забраниле,[1121] док је за преживеле хришћане из разорених вароши Хасбаје и Рашаје предвиђено привремено пресељење и смештај у приморским градовима Сидону, Тиру и Триполију.[1122] Како државна благајна није имала готовог новца ни за најосновнију помоћ, Фуад-паша је наредио масовно одузимање опљачканих покретних ствари по муслиманским кућама и реквизицију постељине, посуђа и грађевинског материјала од општег муслиманског становништва, што се рачунало само као прва хуманитарна помоћ а не као редовна одштета.[1123]

Питање коначне финансијске одштете (*тавизата*) за дамашчанске хришћане претворило се у дуготрајно дипломатско цењкање. До марта 1861. Висока порта је начелно прихватила предлог да се хришћанима исплати укупно 150 милиона гроша одштете. Иако су представници Великих сила чак и тај износ сматрали премалим, Фуад-паша је најпре успео да издејствује да се та сума преполови на 75 милиона гроша; да би се новац сакупио, влада је разрезала посебну казнену глобу сваком муслиману за кога је постојала ма каква сумња да је учествовао у нередима, док је свим осталим становницима вилајета осим хришћана наметнут ванредни колективни порез.[1124] У даљим преговорима са конзулима Фуад-паша је, правдајући се да би већи намети потпуно уништили ионако разорену привреду Сирије, успео да још једном преполови тражени износ, тако да је на крају прикупљено укупно око 35 милиона гроша.[1125] Чак и за ту умањену суму остало је спорно колико је новца заиста стигло до крајњих корисника, при чему су сами хришћани тврдили да им је тиме надокнађено свега 10 до 20 процената стварне материјалне штете.[1126]

На самом Либану ситуација у другој половини 1860. и почетком 1861. била је обележена анархијом и осветом. Присуство француских експедиционих трупа охрабрило је наоружане маронитске групе које су се кретале у стопу иза француских колона и пљачкале напуштена

[1118]Jessup, *Fifty-Three Years* I, 207.
[1119]Fawaz, *An Occasion*, 134.
[1120]Fawaz, *An Occasion*, 136.
[1121]Fawaz, *An Occasion*, 152-153.
[1122]BOA A.MKT.UM 539/19.
[1123]Fawaz, *An Occasion*, 153-155
[1124]Fawaz, *An Occasion*, 155-156.
[1125]Fawaz, *An Occasion*, 158.
[1126]Fawaz, *An Occasion*, 161.

друска села уз главне путеве, тако да су чак и прохришћански посматрачи морали да признају да су хришћани у освети отишли предалеко, док су на другој страни и друзи организовали одметничке чете у мешовитим крајевима.[1127] Фуад-паша је на збрињавање и обнову Либанске горе до јесени 1860. потрошио преко 4,5 милиона гроша (укључујући и 2,25 милиона узетих директно из војне благајне), а како би намирио хронични недостатак средстава прибегао је заплени друске имовине, пре свега жита, док је од наплате новчаних казни на планини временом морао да одустане као од неизводљиве.[1128] Упоредо с тим, османски комесар је преко свештенства и локалних првака вршио снажан притисак на хришћанске избеглице у Бејруту да се врате у своја планинска села, читајући по варошима прогласе у којима је гарантовао безбедност, чиме је враћено неколико хиљада људи.[1129] За суђење друским вођама формирани су ванредни судови у Бејруту и Мухтари, пред које су позвани све друске мукатаџије на челу са Саид-бегом Џунблатом (који је у затвору убрзо оболео и умро). Европски посматрачи су ова суђења оцењивали као фарсу јер су судије од хришћана тражиле формалне доказе и сведоке за свако појединачно убиство у ратном метежу; ипак, неколико десетина друза осуђено је на затвор или прогонство, док су све изречене смртне казне друским старешинама на крају преиначене у временске казне.[1130]

Главна дипломатска битка око будућег уређења Либана и Сирије водила се од октобра 1860. до маја 1861. у Међународној комисији у Бејруту и на амбасадорској конференцији у Цариграду. Француски министар спољних послова Тувенел заступао је став да Либан мора бити уједињен у јединствену аутономну област у којој би маронити као најбројнији елемент имали природну превагу, а на чијем би се челу налазио домаћи хришћански кнез, при чему је Париз као идеалног кандидата видео емира Меџида Шихаба (унука Башира II).[1131] Насупрот Француској, британски члан комисије лорд Фредерик Даферин, чији су главни локални саветници и извори информација били амерички протестантски мисионари Вилијам Томсон и Симеон Калхун из Абејха,[1132] изашао је са амбициозним планом о стварању великог аутономног „Сиријског вицекраљевства“ по узору на Египат: у оквиру њега би цела Сирија добила широку управну аутономију под гувернером кога би постављала Порта, док би сама Либанска гора била одвојена од приобаља и стављена под управу хришћанина који није урођеник планине, уз систем мешовитих савета свих вера. Остале силе су у овом предлогу одмах препознале британски покушај стварања сопствене клијентске државе на Леванту као противтеже француском прокопавању Суецког канала у Египту, док Висока порта није желела ни да чује за преговоре о аутономији целе Сирије.[1133] Руски комесар Јевгениј Новиков водио је, рачуна пре свега о томе да православна заједница на Либану не буде потчињена маронитској или католичкој доминацији, већ да добије сопствену управну јединицу или пуну равноправност.[1134] Агент британске дипломатије Ричард Вуд истовремено је на терену саветовао друзе да нипошто не потписују петиције за обнову јединственог хришћанског кајмакамата, обећавајући да ће све силе осим Француске радити на томе да се Либан подели на више мањих јединица.[1135]

У марту 1861. комисија је саставила први нацрт од 47 тачака којим је предвиђена подела Либана на три засебна кајмакамата – маронитски, друски и православни – уз издвајање града Захлеа у посебну мудирију, под врховним надзором сидонског валије. Иако је француски

[1127]Fawaz, *An Occasion*, 171.
[1128]Fawaz, *An Occasion*, 169.
[1129]Fawaz, *An Occasion*, 175.
[1130]Fawaz, *An Occasion*, 180-182, 186.
[1131]Spagnolo, *France*, 36.
[1132]Jessup, *Fifty-Three Years* I, 63.
[1133]F. Zachs, „Novice or Heaven-Born Diplomat? Lord Dufferin’s Plan for a Province of Syria: Beirut, 1860-61“, *Middle Eastern Studies* 36/3 (2000): 164-168; Spagnolo, *France*, 37.
[1134]Spagnolo, *France*, 37.
[1135]AMAE 64CPC/13, „Renseignements politiques“, 18 mai 1861, 163r-164v.

комесар Беклар у први мах био усамљен против свих осталих колега, Париз је извршио снажан дипломатски притисак на Беч и Берлин, па су аустријски и пруски представник повукли своју подршку пројекту тројне поделе. Након те блокаде, Фуад-паша и лорд Даферин саставили су у мају 1861. нови компромисни нацрт од 16 тачака којим је прихваћена јединствена аутономна покрајина Либан, док је питање вере и порекла гувернера решено десет дана касније на конференцији амбасадора у Цариграду. Руски посланик кнез Лобанов-Ростовски први је предложио да намесник буде хришћанин кога бира Порта, чему су се Британија и Порта успротивиле у делу који је дозвољавао да он буде домаћи маронит; када је пруски посланик гроф Голц предложио компромисну формулу да гувернер буде хришћанин католик али пореклом ван Либана, француски амбасадор маркиз де Ла Валет је то прихватио и сам номиновао јерменског католика из Цариграда Карабета Артина Давуд-ефендију, високог чиновника Порте и бившег конзула у Бечу и Берлину, који је одмах уздигнут у ранг везира као Давуд-паша.[1136]

Органски статут (*Règlement organique*) којим је успостављен аутономни Либански мутесарифлук свечано је потписан у Цариграду 9. јуна 1861, три недеље пре повлачења француске војске. Као формални уступак Русији, у коначном тексту је остављена одредба да мутесариф буде просто „хришћанин“ (иако ће у пракси сви до 1915. бити католици са стране). Мандат мутесарифа, који је био директно одговоран Високој порти, првобитно је додатним протоколом ограничен на три године, да би ревизијом Статута из септембра 1864. био продужен на пет година (а касније 1868. на десет, па 1892. враћен на пет година). Мутесариф је располагао пуном извршном влашћу и локалном жандармеријом, док су сви трговачки спорови и парнице у којима су учествовали странци потпадали под Трговачки суд у Бејруту.[1137] Уз мутесарифа је успостављено централно Административно веће (*Meclis-i İdāre*) од 12 чланова: док је 1861. свака од шест верских заједница давала по два већника, ревизијом Статута из 1864. уведен је трајни пропорционални систем конфесионалних квота - четворица маронита, тројица друза, двојица православаца и по један мелкит, сунит и шиит (који су се бирали ротационо на сваке две године по трећинама). Главне надлежности Административног већа биле су расподела пореза, контрола буџета, давање саветодавних мишљења и уставно право вета на сваки евентуални улазак редовних османских трупа на територију Либана.[1138] Стари порески систем *мукāта* и пореских привилегија шејхова званично је укинут и сви грађани су изједначени пред законом. Планина је подељена на шест (од 1864. седам) *мудирија* чије је управитеље мутесариф именовао из редова већинске вероисповести у том округу; окрузи су се делили на што хомогеније нахије, а оне на сеоске општине од најмање 500 становника на челу са бираним сеоским шејхом (мировним судијом и старешином), при чему је првобитна одредба из 1861. да у мешовитим селима свака вера има свог засебног шејха укинута 1864. у корист једног јединственог шејха за цело село.[1139] На сличан начин уређено је и судство, са судским већима по окрузима и Централним судом од 12 судија из свих заједница у Бејт ел Дину, при чему се у споровима између припадника исте вере судило само пред судијама те заједнице, а у мешовитим споровима пред пуним већем.[1140]

Успостављање новог поретка и именовање јерменског католика Давуд-паше дочекани су у почетку са великим отпором на самом Либану. Православци су негодовали што је намесник католик, док су велике маронитске мукатаџијске породице Абу ел Лама, Хазин и Хубајш – бесне због укидања сопственог статуса и пропасти плана о повратку династије Шихаб – демонстративно запретиле да ће са хиљадама својих сељака прећи у Мелкитску цркву. Иако

[1136]Spagnolo, *France*, 40-41.
[1137]Spagnolo, *France*, 41-42.
[1138]Spagnolo, *France*, 42-43.
[1139]Spagnolo, *France*, 43, 90
[1140]Spagnolo, *France*, 43-44.

је та претња озбиљно забринула француског конзула, убрзо се показала као празан притисак.[1141] Мелкитска црква, чија се јурисдикција простирала широм Блиског истока ван Либана, није желела да подржи сепаратистичку политику маронита у Кисравану, тим пре што је и сама била потресана унутрашњом кризом због које је њен патријарх Климент Бахут 1864. коначно одступио са престола.[1142] Ситуацију је у јуну 1861. додатно подгревао британски конзул Ричард Вуд, који је обилазио мароните и отворено им поручивао да су за њихово разочарање криви Французи, обећавајући да ће им Британија, ако се ослоне на њу, након истека трогодишњег мандата Давуд-паше помоћи да добију домаћег гувернера, па чак и емира из куће Шихаб.[1143]

Најопаснији оружани отпор новом режиму пружио је популарни маронитски вођа из северног Либана Јусуф-бег Карам, који је од краја 1860. вршио дужност привременог кајмакама у Кисравану и уживао снажну подршку маронитског патријарха Масада, дела француских официра и кисраванских сељака. Одлучан да бојкотује нови Органски статут, Карам је најпре одбио да се састане са Давуд-пашом, да би тек на лични наговор Фуад-паше отишао у Дејр ел Камар и прихватио место мудира у јужном округу Џезину, али је већ после неколико дана поднео оставку и вратио се на север.[1144] Када је ускоро група наоружаних маронита извршила напад на Амијун, главно место православног округа Кура због спора око административних граница, Давуд-паша је позвао Карама у Батрун на саслушање; Карам је дошао у пратњи наоружане војске далеко бројније од пашине пратње и изнео листу маронитских захтева против новог уређења. Након нових инцидената крајем 1861, Давуд-паша и Фуад-паша су уз сагласност Међународне комисије уклонили Карама са планине и одвели га у часно прогонство у Цариград.[1145]

Када се у јесен 1864, након продужења мандата Давуд-паши на још пет година, Јусуф Карам без дозволе вратио у родни Ехден, поново је одбио да положи писану заклетву верности мутесарифу, у чему га је подржавала маронитска црквена јерархија незадовољна својом маргинализацијом у новом поретку. Овога пута Француска и Уједињено Краљевство наступили су потпуно јединствено у одбрану Давуд-паше: француска ратна ескадра појавила се пред сиријском обалом, а француски министар спољних послова Едуар Друен де Луис оштро је поручио маронитима да ће цар Наполеон III потпуно повући француску заштиту уколико наруше мир на планини. Пред тим ултиматумом маронитски епископи су попустили и посредовали да се Давуд-паша у Кисравану састане са Карамом и прими његову изјаву оданости.[1146] Примирје је, међутим, трајало свега годину дана. Када је Давуд-паша у зиму 1865/66, желећи да демонстрира државни ауторитет у непокорном Кисравану, уредио своју зимску резиденцију у приобалном месту Сарби код Џуније, Јусуф Карам је у јануару 1866. са 200 присталица покренуо оружани напад, покушавајући истовремено да убеди француског конзула Кокалдија да посредује и тврдећи да је сукоб избио случајно. Пошто је конзул то одлучно одбио, либанске снаге и редовна османска војска кренуле су на север; иако су Карамови горштаци у првим окршајима из заседе нанели озбиљне губитке сиријским и либанским трупама, командант Војске Арабистана је са јаким појачањима заузео Карамово упориште Ехден.[1147] Након вишемесечног герилског ратовања и скривања по северним планинама, Карам је у јануару 1867. покушао последњи очајнички марш директно на престоницу мутесарифлука у Бејт ел Дину. Суочен са сигурним поразом, прихватио је понуду

[1141]AMAE 64CPC/13, „Dispositions des populations chrétiennes à l'égard du nouveau Gouvernement. Tendance des Emirs et des Cheikhs Maronites à embrasser le rite grec-uni“, 26 juin 1861, 233r-236r. .
[1142]Çoruh, „Melkit Patrikliğinin Kuruluşu“, 94-95.
[1143]AMAE 64CPC/13, „Attitude et discours de M. Wood“, 27 juin 1861, 236r-240v.
[1144]Spagnolo, *France*, 60-62.
[1145]Spagnolo, *France*, 62.
[1146]Spagnolo, *France*, 64-65.
[1147]Spagnolo, *France*, 102-105.

новог француског генералног конзула Дез Есарда, који га је након вишечасовног убеђивања лично спровео у Бејрут и крајем јануара 1867. укрцао на француски ратни брод за Алжир, одакле се Карам више никада није вратио у домовину.[1148] Сламањем Карамове побуне аутономни Либански мутесарифлук коначно се стабилизовао и, упркос свим унутрашњим манама конфесионалног кључа, обезбедио Либанској гори више од пола века непрекидног мира све до Првог светског рата.[1149]

4.4.6 Побуна у Зејтуну

Док је на Либанској гори успостављан међународно гарантовани аутономни режим, на северном планинском рубу Сирије и Киликије отворило се ново жариште у јерменској планинској области Зејтун (у саставу Марашког мутесарифлука). Сам градић Зејтун лежао је на изузетно стрмом и неприступачном терену антитауруских планина, опкољен са две стране врлетним литицама а спреда само једном уском клисуром, због чега су га савременици редовно описивали као неосвојиво „орлово гнездо“.[1150] Варош је традиционално била подељена на четири махале, од којих је сваком управљао по један наследни јерменски кнез (*ишхан*). Ови ишхани постављали су сопствене људе који су унутар читаве казе од околних села прикупљали паушалне порезе. Према тврдњама самих Зејтунаца, још им је султан Мустафа IV (1807-1808) доделио велику пореску повластицу којом су њихова давања сведена на симболичну меру, премда је изворни ферман о томе наводно изгорео у једном пожару.[1151] Јермени Зејтуна деценијама су уживали фактичку независност пре свега захваљујући чињеници да су у сваком тренутку могли о сопственом трошку да мобилишу између 5.000 и 6.000 одличних планинских стрелаца под оружјем. Како су се бавили рударењем гвожђа на оближњој планини Берид, сами су у својим радионицама ковали пушке и правили барут, а своју војну вредност доказали су и 1849, када су османској војсци активно помогли у ратовању против околних непокорних курдских племена.[1152]

Проблеми за ову ратничку хришћанску енклаву почели су након Кримског рата и проглашења Хатихумајуна, када је држава покушала да их уклопи у униформни порески систем. Позивајући се на нове законске одредбе, становници Зејтуна затражили су да буду примљени у редовну османску војску како би задржали оружје и избегли порез, али су власти тај захтев одбиле и наметнуле им плаћање војног откупа као и свим осталим хришћанима. Ситуацију је крајем 1850-их додатно заоштрило планско насељавање муслиманских черкеских избеглица са Кавказа у плодну равницу Базарџик у Марашком мутесарифлуку, чиме су Јермени физички окружени ратоборним досељеницима.[1153] У таквој атмосфери, у јуну 1862. избио је локални земљишни спор између двеју муслиманских породица у оближњем селу Кетмен, у којем су јерменски прваци из суседног села Алабаш били позвани да посредују. Свађа се, међутим, убрзо отела контроли и прерасла у крвави оружани обрачун са преко 20 мртвих, при чему је похаран јерменски манастир Светог Спаса на свега шест километара од Зејтуна, а више монаха и мештана побијено. Марашки мутесариф Азиз-паша искористио је тај инцидент да прогласи општу побуну: окупио је војску од око 13.000 људи, састављену претежно од черкеских, курдских и туркменских башибозука који су успут спалили неколико јерменских села, и крајем јула и почетком августа 1862. напао сам Зејтун. Након тактичког повлачења у

[1148]Spagnolo, *France*, 105-108.
[1149]Spagnolo, *France*, 109-110.
[1150]B. Çağlar, „1878-1879 Zeytun Ermeni İsyanları ve İngiliz Said Paşa'nın Aldığı Tedbirler“, *Ermeni Araştırmaları* 46 (2013): 169.
[1151]Çağlar, „1878-1879 Zeytun“, 170-171.
[1152]S. Dermarkar, „Résister aux exactions au temps des Réformes ottomanes. Les Arméniens de Zeytoun et Marache, entre lutte armée, « protection » française et négociations confessionnelles (1856-1866)“, *Mélanges de l'École française de Rome* 137/2 (2025): 10.
[1153]Dermarkar, „Résister“, 7-9.

првим часовима борбе, зејтунски Јермени су извели силовити контранапад са планинских висова, заробили пашине топове и натерали целокупну османску војску у панично бекство назад ка Марашу.[1154] Истражна војна комисија коју је у септембру 1862. предводио генерал Хасан-паша није донела готово никакве конкретне резултате осим што је поражени Азиз-паша смењен са дужности, па су се прваци Зејтуна тада писмом обратили француском конзулу у Алепу, иако су и сами песимистично напомињали да не очекују стварну помоћ јер се налазе предалеко од Цариграда и морске обале.[1155]

У новембру 1862. у Зејтун је упућен нови османски мудир са задатком да прикупи заостале порезе и издејствује повраћај заплењеног државног оружја и имовине. Међутим, чим је мудир стигао у варош, од новог марашког мутесарифа Ашир-паше стигло му је наређење да четворицу главних зејтунских ишхана под стражом спроведе у Мараш, уз захтев за исплату вишеструко увећане пореске суме. Упркос тешким ратним разарањима вароши и околних села, Зејтунци су некако сакупили и предали мудиру око 38.000 гроша пореза како би доказали лојалност султану, али су кнежеви категорички одбили да сиђу у Мараш знајући да их тамо чека тамница.[1156] У исто време јерменске вође покренуле су широку дипломатску акцију: од августа 1862. слали су апеле француском конзулату у Алепу, док је посебна делегација упућена јерменском католичком примасу Антону Хасуну у Цариград. У оба случаја Зејтунци су преклињали за заштиту Француске, нудећи заузврат да читава област колективно напусти григоријанску цркву и прихвати католичку унију. Под утицајем француске амбасаде Висока порта је у децембру 1862. заиста наредила сазивање нове мешовите истражне комисије у коју је овога пута био укључен и јерменски григоријански архиепископ Мараша, али се и њен рад завршио без трајног решења.[1157]

Одлучни да своје питање интернационализују по узору на Либан, Зејтунци се нису зауставили на писмима цару Наполеону III из септембра 1862, већ су послали сопствену делегацију директно у Париз како би издејствовала лични пријем код француског императора. Делегацију је у Паризу примио министар спољних послова Едуар Друен де Луис, коме су изасланици отворено понудили масовни прелазак у католичанство у замену за војно-дипломатску заштиту какву су маронити добили 1860. Француски шеф дипломатије је, међутим, оценио да је било каква војна интервенција дубоко у анадолско-сиријском копну потпуно нереална, па је само наложио амбасадору у Цариграду маркизу де Мустијеу да дипломатским путем настоји да очува статус кво у Зејтуну. Јерменска делегација је у својим меморандумима у Паризу покушавала да пробуди француске историјске сентименте директним паралелама са Либаном, подсећајући на помоћ коју су киликијски Јермени у средњем веку пружали француским крсташима као и на француско порекло последње јерменске краљевске династије Лузињана.[1158] Враћајући се из Париза преко Цариграда, тројица зејтунских изасланика упутила су писмо својим сугрђанима у којем су лажно тврдили да им је цар Наполеон III обећао пуну војну и политичку заштиту Француске, па су патријарх Хасун и француски амбасадор морали хитно да интервенишу како би демантовали те опасне гласине и спречили нови устанак.[1159]

Наде Јермена са Тауруса и Антитауруса да би преко верске конверзије могли добити аутономију по либанском моделу сезале су заправо још у 1854, када се први пут преговарало о томе да сам киликијски католикос у Сису прихвати унију са Римом, док су у самом Марашу амерички протестантски мисионари били присутни још од 1850, отворивши три мушке и једну

[1154]Dermarkar, „Résister“, 15-16
[1155]Dermarkar, „Résister“, 17.
[1156]Dermarkar, „Résister“, 18.
[1157]Dermarkar, „Résister“, 19-20.
[1158]Dermarkar, „Résister“, 21.
[1159]Dermarkar, „Résister“, 22.

женску школу и окупивши заједницу од око 3.000 протестаната, одакле је пастор Ендру Прат покушавао да прошири рад и на сам Зејтун.[1160] Француска експедиција у Сирији 1860-1861. и постављање јерменског католика Давуд-паше за либанског мутесарифа подгрејали су та очекивања до крајњих граница. Током разговора зејтунске делегације са једним италијанским фрањевцем у Алепу дошло је, по свој прилици, и до својеврсног језичког и канонског неспоразума, из којег су Јермени извукли закључак да за стицање директне француске заштите није довољно ући у источну јерменско-католичку цркву, већ да морају прећи директно у латински обред. Због тога су током 1863. Јермени из Мараша у два наврата упутили писма француском конзулу у Алепу и латинском патријарху у Јерусалиму Ђузепеу Валерги захтевајући да буду примљени директно у латинску цркву, уз отворену претњу да ће у супротном колективно прећи у протестантизам или чак примити ислам.[1161]

Истражна мисија коју је латински патријарх Валерга 1863. послао у планине брзо је показала сву политичку позадину ових захтева: становници Зејтуна отворено су условљавали свој прелазак у католичанство смањењем државних пореза, сменом марашког мутесарифа и писаним француским гаранцијама безбедности. У самом Марашу, пак, стотине Јермена, како григоријанаца тако и већ постојећих јерменских католика, захтевале су тренутни прелазак на латински обред и отварање фрањевачког манастира у граду. Док је патријарх Валерга био спреман да то одмах прихвати, јерменски католички патријарх у Бзумару Григор Петар VIII оштро се успротивио таквом преотимању његове паствe и кршењу папског декрета из 1838. којим је мисионарима била забрањена латинизација источних хришћана. Префект римске Конгрегације за пропаганду вере кардинал Алесандро Барнабо упутио је тада прави ултиматум патријарху Григору Петру VIII, захтевајући да у року од месец дана пошаље у Мараш и Зејтун довољан број јерменско-католичких свештеника или ће Рим дозволити њихов пријем у латински обред; патријарх је, међутим, одбио да пошаље свештенике, образлажући да је реч о чисто политичком маневру сељака који желе да избегну државне порезе и да би црква тиме само била компромитована пред Високом портом.[1162] Иако се француска дипломатија категорички противила латинизацији, Пропаганда вере у Риму донела је компромисну одлуку којом је начелно препоручено очување јерменског обреда, али је истовремено основана латинска фрањевачка мисија у Марашу са дозволом да прима преобраћенике у „посебно тешким случајевима“. Као одговор на то, француско Министарство спољних послова одбило је предлог да обнови свој вицеконзулат у Марашу, не желећи да због римског прозелитизма улази у сукоб са Портом и јерменском католичком патријаршијом.[1163]

Управо у том тренутку Висока порта је прешла у одлучну административну и војну офанзиву како би заувек укинула такве полунезависне планинске енклаве. Успех либанског уређења подстакао је великог везира Фуад-пашу и министра спољних послова Али-пашу да потраже нови модел покрајинске управе за читаво царство, што је након унутрашњих дебата резултирало доношењем чувеног Закона о вилајетима (*Vilayet Nizamnamesi*) 1864, којим је успостављена хијерархијска мрежа већа са представницима свих верских заједница уз чврсту централну контролу валије.[1164] Да би се нови закон могао применити у непокорним планинским областима око Искендерунског залива, Тауруса и Аманоса, Порта је од 1864. до 1866. упутила у ту област специјални војни корпус под називом Реформна дивизија (*Fırka-i Islahiye*) на челу са Дервиш-пашом и прослављеним правником и историчарем Ахмед Џевдет-пашом као цивилним комесаром. Низом систематичних војних операција ова дивизија је за две године потпуно сломила или кооптирала све локалне самовољне господаре (*деребеīове*), курдске и

[1160]Dermarkar, „Résister“, 37.
[1161]Dermarkar, „Résister“, 26-28.
[1162]Dermarkar, „Résister“, 31-33.
[1163]Dermarkar, „Résister“, 39-40.
[1164]Dermarkar, „Résister“, 42.

туркменске поглаваре на Ђаур-дагу (Аманусу) и моћну породицу Козаноглу у Киликији.[1165] На крају те успешне кампање, 1866. формиран је нови велики Вилајет Алепо у који су укључени Мараш и Зејтун, а за првог валију постављен је сам Ахмед Џевдет-паша. Када је у лето 1866. примио делегацију зејтунских јерменских ишхана који су дошли да му се поклоне, нови валија их је на превару ухапсио и у оковима послао у Цариград – по свој прилици поступајући и по тајним тужбама дела самих зејтунских григоријанских Јермена који су страховали да ће њихове вође прећи у католичанство. Хапшење кнежева изазвало је у Зејтуну још један краткотрајан талас захтева за прелазак у латински обред ради добијања француске интервенције, али је покрет брзо утихнуо пошто су се ухапшени прваци у престоници сами одрекли нове вере били ослобођени, док је француска дипломатија одвратила јерусалимског латинског патријарха од слања било какве нове мисије у планине.[1166]

4.4.7 Освајања степа и планина

Паралелно са укроћивањем северног планинског појаса око Мараша и Зејтуна, османска држава је од средине 1850-их до средине 1870-их спровела систематску војну пацификацију јужних и источних рубова Сирије и Палестине, померајући границу стварне државне власти дубоко у пустињску степу и планинска уточишта. У самој Палестини прелом је направљен већ крајем Кримског рата и непосредно након њега: османске трупе су током 1854. сломиле самовољу моћног клана Абу Гош у јудејским брдима западно од Јерусалима, затим су 1855. поразиле побуњеног шејха Абдурахмана ел Амра у Дури и потчиниле град Хеброн, да би до 1858. у потпуности пацификовале и планинско залеђе око Хеброна. Тиме је вековна фракцијска подела палестинских села на ратничке савезе Кајса и Јамана изгубила свој некадашњи војни значај, а локалне племенске и клановске старешине интегрисане су у нови провинцијски управни апарат.[1167] Ипак, рубни појасеви према Сиријској пустињи још дуго су остали опасни за путовање, о чему сведочи запис ирског мисионара Вилијама Рајта који је убрзо по изласку из планинске Малуле северно од Дамаска наишао на наоружану банду Курда која је у заседи крај пута чекала путнике,[1168] док је у југоисточној Анадолији и Горњој Месопотамији суживот са номадима добијао и облике економске симбиозе, па је током 1870. забележено да сваке године између 80 и 90 сирских хришћана (јаковита и сирских католика) из области Мардина проводи месеце у логорима великог бедуинског племена Шамар у степи, продајући им градску робу или радећи за њих као путујући ковачи и пушкари.[1169]

Најважнији стратешки подухват дамашчанских власти био је повратак пуне контроле над јужним житницама у Хаврану и трговачким и хаџијским путем кроз Трансјорданију. Сваке године из Дамаска је ка Меки кретао један од два главна хаџијска каравана у исламском свету, чије је безбедно пролажење кроз пустињу представљало кључни извор верског легитимитета османских султана. Пошто су бедуинска племена деценијама уцењивала државу и наплаћивала намет звани „братство“ (*ḫuwwa*) од свих ратарских села без обзира на веру, од почетка 1860-их покренуте су одлучне војне мере у Хаврану. Већ 1865. становници Хаврана свих вероисповести могли су са олакшањем да известе британског конзула да су престали пљачкашки упади и присилно зимовање бедуина у њиховим селима уз наплату *хуве*, што је наредне, 1866, у свом извештају потврдио и француски конзул у Дамаску.[1170] На тој основи је од 1867. енергични дамашчански валија Мехмед Рашид-паша покренуо велику војну офанзиву у област Трансјорданије. Обезбедивши најпре потпуну покорност Хаврана и планинског

[1165]Dermarkar, „Résister“, 43.
[1166]Dermarkar, „Résister“, 45-50.
[1167]Šawka, „Al-Qays“, 68.
[1168]Pichon, *Maaloula*, 107-128.
[1169]M. T. Çiçek, *Negotiating Empire in the Middle East. Ottomans and Arab Nomads in the Modern Era, 1840-1914*, Cambridge 2021, 178.
[1170]Çiçek, *Negotiating Empire*, 147.

Аџлуна јужно од реке Јармук, Рашид-паша је са модерно опремљеном редовном војском и артиљеријом кренуо на југ у област Балке против моћног бедуинског савеза племена Адван. Иако је градско становништво вароши Салт првобитно стајало у савезу са бедуинима, сам призор дисциплиноване османске армије довео је до предаје Салта без иједног испаљеног метка: у граду је одмах успостављена редовна управа у складу са Законом о вилајетима из 1864, обновљена је локална тврђава и наплаћени су огромни заостали порези од племена. Убрзо је заузет и јужни утврђени град Карак изнад Мртвог мора, а када су бедуинска племена две године касније (1869) покушала да подигну устанак, претрпела су још један тежак војни пораз од дамашчанског корпуса.[1171]

Успостављање чврсте османске власти у Трансјорданији из корена је променило живот тамошњих хришћана. Све до 1867. хришћанске породице из села у околини Салта боравиле су на својим сеоским имањима само током кратке сезоне пољопривредних радова, док су читав остатак године из безбедносних разлога морале да проводе иза бедема самог града Салта. Након Рашид-пашине пацификације степе, хришћани су почели трајно да обнављају своје старе камене куће у околним селима (попут Фухеиса и Румејмина), а већ током 1870-их у тим новоотвореним пределима појавили су се и први римокатолички и англикански протестантски мисионари.[1172] Да би трајно осигурала ову степску границу према пустињи, Висока порта ће деценију касније управо овде усмерити нови талас муслиманских мухаџира са Кавказа и Балкана. Наиме, након руског освајања Кавказа крајем 1850-их и почетком 1860-их, оно што је Порта првобитно замишљала као прихват 40.000 до 50.000 черкеских избеглица претворило се у хаотични егзодус од око 500.000 људи који су најпре насељени у балканским вилајетима. Када су након злочина у Источној кризи Велике силе на Берлинском конгресу 1878. захтевале уклањање Черкеза са Балкана, Порта је око 25.000 черкеских избеглица паробродима пребацила у сиријске луке: између 1878. и 1884. на самом рубу пустиње у области Балке (источно и јужно од Салта) основана су три черкеска и једно туркменско село – укључујући и обновљени антички Аман.[1173]

Још суровији карактер имало је војно потчињавање алавитских (ансаријских) планина у залеђу Латакије и Триполија, где се државна рецентрализација директно сударила са питањем верског статуса и војне обавезе преобраћених ансарија. Током 1870. валија Рашид-паша спровео је прву успешну војну експедицију против непокорних алавитских кланова, да би у септембру и октобру 1873. нова војна експедиција под командом триполитанског мутесарифа Хаки-паше трајно заузела најнеприступачније ансаријске планинске пределе, при чему је османска војска извршила велика разарања и пљачку локалних села.[1174] Током те операције у јесен 1873. османске власти су у селу Бхамри ухапсиле тројицу домаћих учитеља ансаријског порекла који су радили у протестантским школама америчко-британске мисије (Јусуфа Диба, Селима Халафа и Дауда Сулејмана), везале их у ланце и одвеле у касарну у Дамаску као регруте, иако су они према британским наводима већ годинама били крштени хришћани и уредно плаћали порез за ослобођење од војске. Хапшење ове тројице учитеља покренуло је вишемесечну дипломатску олују између британске амбасаде, Евангелистичке алијансе у Лондону и Високе порте.[1175]

Када је у мају 1874. секретар британске амбасаде Сидни Локок о том случају разговарао са великим везиром Хусеин Авни-пашом, везир му је хладно предочио да се према важећем османском законодавству сви синови муслимана (у које је држава сада убрајала и ансарије)

[1171]Rogan, *Frontiers of the State*, 49-52
[1172]Rogan, *Frontiers of the State*, 77.
[1173]Rogan, *Frontiers of the State*, 72-73.
[1174]TNA FO 424/34, „Vice-Consul Vitali to Consul-General Eldridge“, October 25, 1873, 24.
[1175]TNA FO 424/34, „Memorandum by Mr. Patterson“, December 3, 1873, 26-27; TNA FO 424/34, „Consul-General Eldridge to the Earl of Derby“, May 20, 1874, 58-59.

правно сматрају муслиманима без обзира на евентуалну промену вере у току живота, те да стога никако не могу бити ослобођени личне војне обавезе – што је Локок увидом у османски војни закон морао и сам да потврди као правно тачно.[1176] Међутим, упркос званичним уверавањима локалних команданата Јавер-паше и Халет-паше да су тројица ансаријских протестаната добровољно обукла униформу и да се са њима у дамашчанској касарни поступа лепо, извештаји британског вицеконзула Виталија и конзула Грина говорили су управо супротно: због одбијања да клањају са муслиманским војницима и јавног исповедања хришћанства, сва тројица су у касарни била изложена тешком батинању, оковима и самици.[1177] Суочене са све оштријим протестима Лондона, војне власти у Дамаску су у јуну 1874. прибегле тихом практичном решењу и намерно пустиле двојицу од тројице учитеља да побегну из касарне, покренувши формалну потрагу за дезертерима тек десет дана након њиховог бекства.[1178] До краја јула 1874. и трећи ухапшени учитељ пуштен је из затвора и пребачен да служи војни рок у једном од цариградских пукова, уз лично усмено обећање великог везира британском амбасадору сер Хенрију Елиоту да му у престоници нико неће правити сметње због његове хришћанске вере.[1179] Криза се ипак поновила већ у новембру 1874, када су локалне власти у планинама ухапсиле петорицу ансаријских протестантских учитеља у Бхамри, међу којима су била и она двојица летошњих бегунаца.[1180] На крају је у децембру 1874. Висока порта пронашла компромисно решење којим је задовољила и војни закон и британску амбасаду: сва тројица преобраћених ансаријских учитеља упућена су да свој војни рок одслуже у посебном Хришћанском драгонском пуку на Либанској гори.[1181]

Да се став Високе порте према преласцима муслимана у хришћанство до средине 1870-их потпуно пооштрио показао је у исто време, у мају 1874, и драматичан случај преобраћеног муслимана Мустафе и његове породице у Марашу. Иако сам Мустафа свој прелазак у протестантизам није јавно оглашавао, његов млади син је почео редовно да похађа протестантску цркву и јавно исповеда хришћанство, због чега их је марашка полиција у мају 1874. обојицу ухапсила и везане спровела у затвор.[1182] Мустафина ћерка и двојица млађих синова одмах су силом одведени из мисионарских школа и предати на чување једној муслиманској породици у Марашу,[1183] док су сам Мустафа, његов старији син и супруга под јаком стражом пребачени у тамницу у Алепу, наводно ради заштите њихових сопствених живота од гнева марашких муслимана, па потом протерани у Смирну.[1184] Када је у јуну 1874. амерички посланик у Цариграду уложио оштар протест због овог прогона, велики везир Хусеин Авни-паша му је без околишања саопштио да се одредба Хатихумајуна о слободи промене вере никада није односила на рођене муслимане, да прелазак са ислама на хришћанство у Османском царству није дозвољен и да влада чак планира да потпуно забрани даље штампање и продају Библија на турском језику.[1185] Тек након вишемесечних заједничких притисака британске и америчке амбасаде, Висока порта је у децембру 1874. пређутно дозволила да се и одузета Мустафина деца из Мараша пребаце код родитеља у Измир, чиме је овај спор затворен без јавног признања права на апостазију од ислама.[1186]

[1176]TNA FO 424/34, „Mr. Locock to the Earl of Derby“, May 18, 1874, 54.
[1177]TNA FO 424/34, „Vice-Consul Green to Mr. Locock“, May 14, 1874, 56.
[1178]TNA FO 424/34, „Letter from the Turkey Branch of the Evangelical Alliance“, July 9, 1874, 79.
[1179]TNA FO 424/34, „Sir H. Elliot to the Earl of Derby“, July 30, 1874, 85.
[1180]TNA FO 424/34, „Vice-Consul Vitali to Consul-General Eldridge“, November 10, 1874, 116.
[1181]TNA FO 424/34, „Sir H. Elliot to the Earl of Derby“, December 31, 1874, 143.
[1182]TNA FO 424/34, „Statement respecting the Persecution of Christians in Turkey. Case of Mustapha and his Son, at Marash, communicated by the Rev. George F. Herrick, Constantinople“, June 13, 1874, 63.
[1183]TNA FO 424/34, „Mr. Montgomery to the Rev. W. Wright“, May 18, 1874, 66.
[1184]TNA FO 424/34, „Consul Skene to Mr. Locock“, May 20, 1874, 69.
[1185]TNA FO 424/34, „The Rev. G. F. Herrick to the Rev. J. Davis“, June 22, 1874, 70; TNA FO 424/34, „Letter from the Turkey Branch of the Evangelical Alliance to the British Organization...“, July 9, 1874, 74-76.
[1186]TNA FO 424/34, „Sir H. Elliot to the Earl of Derby“, December 23, 1874, 135-136.

4.5 Унутрашњи потреси у источним црквама

4.5.1 Јерменска низамнама и везивање Јермена за Цариград

У складу са одредбама Хатихумајуна о преуређењу унутрашње управе верских заједница и укључивању световњака у одлучивање, три највеће немуслиманске заједнице у Османском царству релативно брзо су израдила своје нове законике, које је потврдила Висока порта: православна цариградска заједница између 1860. и 1862, јерменска григоријанска 1863, а јеврејска 1865. године. У јерменском тзв. „Националном уставу“ од 99 чланова (*Ermeni Patrikliği Nizâmâtı*), коначно потврђеном од стране Порте 1863. године, превага лаичког и престоничког елемента добила је свој пуни правни израз. Врховна власт у заједници поверена је „Општој народној скупштини“ (*Meclis-i ʿUmūmī*) од 140 посланика, у којој су свештеници чинили свега једну седмину (20 посланика), док су лаици држали чак шест седмина мандата – и то 80 посланика које су бирале цариградске парохије и само 40 посланика из свих провинцијских епархија заједно – при чему је бирачко право засновано на плаћању народног пореза од најмање 75 гроша годишње или на образовно-професионалном цензусу који је обухватао државне чиновнике, лекаре, писце и учитеље. Извршна управа у престоници подељена је између Духовног већа (14 клирика) и чисто лаичког Грађанског већа (20 световњака), под чијим су надзором деловале посебне комисије за просвету, задужбине, судство, манастире, финансије, тестаменте и болнице, као и реформисана Патријаршијска канцеларија чији је директор морао владати јерменским, турским и француским језиком.[1187] За реформски одбор јерменских световњака и клирика у Цариграду један од кључних циљева при изради Устава био је да се централној управи Цариградске патријаршије и Опште скупштине чврсто потчине и древна аутономна јерменска средишта на југу Царства, пре свега Јерусалимска патријаршија и Католикосат у киликијском Сису. Већ током 1860. и 1861. у престоници је састављен првобитни нацрт правилника којим је захтевано да Јерусалимска патријаршија (будући да је од ходочасника и задужбина остваривала велике приходе) редовно уплаћује знатан финансијски допринос централној каси и тражи претходну сагласност Цариграда за сваку продају манастирских некретнина. Иако је због отпора јерусалимског братства и смрти патријарха Јована део ових захтева привремено одложен, у сам текст Националног устава из 1863. године унете су одредбе којима је статус јерусалимског патријарха правно сведен на положај доживотног настојатеља Манастира Светог Јакова и управитеља јерусалимских светиња. Према тим члановима, јерусалимско братство је приликом упражњења трона могло само да предлаже листу од седам кандидата (старијих од 35 година и рођених османских поданика по оцу), од којих су цариградска већа бирала тројицу, док је коначни избор и евентуално смењивање јерусалимског патријарха било у искључивој надлежности Опште скупштине у Цариграду.[1188] Пошто је по тој процедури 1864. изабран нови јерусалимски патријарх Исаија IV, наредне године посланици Опште скупштине у Цариграду заузели су још тврђи централистички став: захтевано је да јерусалимски патријарх убудуће полаже свечану заклетву пред самом скупштином у престоници уместо у Јерусалиму, да се сва спорна питања која јерусалимски синод не може сам да реши аутоматски прослеђују цариградској управи, те да се у Јерусалиму оснује нови црквено-просветни колегијум под двоструким надзором духовног и просветног одбора из Цариграда. Патријарх Исаија је покушавао да пружи отпор овом развлашћивању, али је суочен са притиском и новим прописима – по којима су сви епископи у Царству морали да траже духовни благослов од врховног католикоса у Ечмијадзину искључиво преко посредништва Цариграда – на крају био принуђен да попусти и прихвати одлуке скупштине.[1189]

[1187] „Ermeni Patrikliği Nizâmâtı“, *Düstur, Tertib-i Evvel II*, İstanbul 1289 H (1873), 938-961; Ueno, *Managing*, 108-109.
[1188] „Ermeni Patrikliği Nizâmâtı“, 942-944; Ueno, Managing, 109-110.
[1189] Ueno, *Managing*, 110.

Још дубљи и дуготрајнији сукоб избио је око покушаја Цариграда да под своју уставну контролу стави древни Католикосат Киликије са седиштем у Сису (Козан). Када су османске трупе Реформне дивизије 1865. из Киликије уклониле моћну туркменску беговску породицу Козаноглу, локална јерменска династија Ачбахијан, чији су чланови још од 1731. по наследном кључу држали престо католикоса у Сису, изгубила је своје вековне политичке заштитнике. Да ствар буде гора по њих, исте 1865. преминуо је и сиски католикос Киријак II, што је цариградској јерменској управи пружило идеалну прилику да укине стари обичај наслеђивања у породици. Цариградска патријаршија именовала је епископа Антепа за привременог чувара престола и наложила киликијској заједници да спроведе слободне изборе за новог католикоса. Међутим, конзервативна мањинска струја у Сису самовољно је за новог поглавара изабрала епископа Никогајоса, који је по мајчиној линији припадао управо породици Ачбахијан. Локална заједница се оштро поделила, мада је већина верника подржала реформску линију из Цариграда. Сама Висока порта је, пак, из геополитичких разлога желела да очува аутономију и углед католикоса у Сису како би преко њега створила домаћу противтежу утицају царске Русије који се ширио преко врховног католикосата у Ечмијадзину, због чега је османска влада тада упутила и велику новчану донацију сиском католикосату.[1190]

Почетком 1866. оспорени изабраник Никогајос лично се појавио пред Општом скупштином у Цариграду како би одбранио свој избор, али његови аргументи нису уважени и он је по казни протеран у Измит. Скупштина је тада формирала посебан одбор са задатком да законски уреди односе Цариградске патријаршије са регионалним католикосима у Сису и Ахтамару (на језеру Ван) и изради нови изборни правилник, али тај одбор из непознатих разлога неколико година није завршио свој посао.[1191] Тек током 1870. Општа скупштина у Цариграду усвојила је начелне закључке којима је католикос свих Јермена у Ечмијадзину признат као врховни духовни ауторитет целокупне јерменске цркве, док је у септембру исте године изгласана нова процедура за избор сиског католикоса: предвиђено је да га заједнички бирају представници локалне црквене јерархије и народа Киликије, али је Цариград за себе задржао искључиво право потврђивања избора и посредовања према Високој порти. На основу тог правилника, на црквено-народном сабору у Адани 1871. за новог католикоса Сиса изабран је дотадашњи архиепископ Алепа Мгрдич Кефсизијан.[1192]

Избор амбициозног Кефсизијана није, међутим, донео мир, већ нову серију сукоба. Чим је ступио на престо, нови католикос ушао је у оштар спор са грађанима Сиса, одбио да помиње име ечмијадзинског католикоса у литургији, затражио редовну државну плату од османских власти, те захтевао да се његово седиште из сиромашног планинског Сиса премести у неки већи град и да се територијалне границе његовог католикосата прошире на рачун Цариграда. Висока порта је са своје стране 1874. упутила упутства покрајинским властима састављена у складу са одлукама цариградске Опште скупштине, али је Кефсизијан наставио да води самосталну политику. У тренутку избијања новог руско-османског рата 1877, сиски католикос је чак директно угрозио безбедност целокупне јерменске заједнице у царству када је у једном јавном прогласу оптужио сопствену Цариградску патријаршију да потајно сарађује са Русијом, што је само подгрејало већ постојећу подозривост Порте која је војни слом свог кавкаског фронта приписивала наводној јерменској издаји.[1193]

Ослањајући се на ту антируску карту, Кефсизијан је у октобру 1880. у Сису сазвао засебну скупштину киликијског свештенства и лаика на којој су изгласана четири радикална захтева: да католикос Сиса добије искључиво право постављања и смењивања свих епископа

[1190]Sanjian, *Armenian Communities*, 236.
[1191]Ueno, *Managing*, 110-111; Sanjian, *Armenian Communities*, 236.
[1192]Sanjian, *Armenian Communities*, 239-240.
[1193]Sanjian, *Armenian Communities*, 242-244.

на својој територији без мешања Цариграда, да га Висока порта званично призна као самосталног световног поглавара свих Јермена унутар граница његове дијецезе, да се киликијски манастири обнове о трошку целе османске јерменске заједнице и да османска влада обезбеди сталну годишњу субвенцију за богословски и световни колегијум у Сису. Када су ови захтеви изнети пред јерменску Општу скупштину у Цариграду, прва два предлога су глатко одбијена као удар на јединство заједнице, док је расправа о финансијским тачкама одложена на неодређено време.[1194] Сама сиска скупштина из октобра 1880. изазвала је и краткотрајни политички инцидент у Алепу: алепски валија је у први мах спречио јерменске делегате из Алепа да отпутују у Сис и чак се спремао да их у ланцима пошаље у Цариград јер је од доушника добио лажну дојаву да се у Сису спрема револуционарни устанак, па је тек након разјашњења о чисто црквеном карактеру скупа повукао наредбу и пустио делегате; британски конзул у Алепу Патрик Хендерсон предлагао је тада Форин офису да британска дипломатија активно подржи Кефсизијанову борбу за независност сиског католикосата као одлично средство за сузбијање како руског тако и француског утицаја у северној Сирији и Киликији.[1195]

4.5.2 Борба источних католика за очување традиција

Ништа мањи потреси нису у истом периоду задесили ни источне католичке цркве на Блиском истоку, које су се нашле распете између одбране својих древних патријаршијских права и агресивног ултрамонтанистичког централизма папе Пија IX и латинских мисионара. Први велики унутрашњи расцеп избио је у мелкитској цркви око питања реформе календара. Док су маронити прихватили нови, грегоријански календар још 1606, а сирски католици то учинили 1836, моћни мелкитски патријарх Максим III Мазлум све до своје смрти 1855. одлучно је одбијао да напусти стари јулијански календар како не би отуђио своју паству од православне браће. Међутим, његов наследник на патријаршијском трону Климент Бахут одлучио је почетком 1857. да на своју руку уведе грегоријански календар, не консултујући се претходно чак ни са сопственим синодом епископа. Овај потез изазвао је тренутну побуну у цркви: четворица мелкитских архијереја на челу са архиепископом Бејрута Агапијем Ријашијем одбила су да прихвате нови календар и затражила директно од Рима смену патријарха Бахута. Мелкитска паства поцепала се по географској линији на „календаристе“ („западњаке“) и „антикалендаристе“ („источњаке“): док су верници у Алепу, Дамаску и Акри већином прихватили патријархову наредбу, мелкити у Бејруту, Сидону, Тиру, Дејр ел Камару и Захлеу одлучно су одбили нови календар; суочен са побуном, патријарх Бахут је понудио оставку, али је Рим у том тренутку одбио да је прихвати.[1196]

Календарски спор у Дамаску убрзо је прерастао у уличне туче и преласке у православље. Када је током 1857. у Дамаску избио физички обрачун између присталица и противника новог календара у који су се умешали и ратоборни становници четврти Мејдан, након хапшења неколицине изгредника окупила се мешовита маса њихових комшија – и хришћана и муслимана из Мејдана – која је заједнички тражила њихово пуштање и потом напала резиденцију мелкитског патријарха.[1197] Међу најгласнијим противницима календара у Дамаску нашао се угледни мелкитски свештеник Јоаникије ел Масамири. Чувши да се православни антиохијски патријарх Јеротеј налази у Бејруту, Јоаникије је отпутовао на обалу и затражио да буде примљен у православну цркву; након што му је молба услишена, вратио се у Дамаск и уз руску и православну помоћ сазидао нову Цркву Светог Јована Дамаскина са школом. Међутим, свега неколико година касније исти свештеник се предомислио, поново вратио у гркокатоличанство и покушао да нову цркву задржи за себе тврдећи да је то његова

[1194]TNA FO 424/122, „Memorandum on the Armenian Catholicates of Sis and Etchmiadzin“, May 10, 1881, 149-152.
[1195]TNA FO 424/122, „Consul Henderson to Earl Granville“, June 9, 1881, 220-221.
[1196]J. Wortabet, *Researches into the Religions of Syria*, London 1860, 98-100; N. Qasāṭlī, *Al-Rawḍa al-ġannāʾ fī Dimašq al-fayḥāʾ*, Bayrūt 1982, 91; Çoruh, „Melkit“, 92.
[1197]Massot, „Ottoman Damascus“, 170.

приватна задужбина, па је Православна патријаршија тек након дугог спора успела да издејствује султански ферман којим јој је овај храм враћен.[1198] На црквеном сабору у Захлеу 1859. побуњени мелкитски епископи отишли су корак даље и затражили од Високе порте да им постави засебног грађанског поглавара заједнице, на шта је Конгрегација за пропаганду вере у Риму одмах реаговала оштром осудом непослушних архијереја; пошто ни Рим ни западне амбасаде у Цариграду нису успевали да умире раздор, криза је тињала све до коначног повлачења патријарха Бахута 1864, при чему се знатан део верника у међувремену вратио у стару православну цркву.[1199]

Сам патријарх Бахут доживео је ново понижење у јесен 1860, када су приликом његовог повратка из Александрије у Бејрут локални мелкити заузели главну цркву у граду како би га спречили да уђе и представили се османским властима као жртве његове тираније; тек након одлучне интервенције француског конзула Бентивоља код новог намесника Ахмед-паше, патријарху је под заштитом војске предат кључ храма, након чега је до краја октобра 1860. у отвореној опозицији остао само бејрутски митрополит Агапије.[1200]

Док је мелкитски спор избио изнутра, у јерменској католичкој и халдејској цркви раскол је изазван директним покушајем папе Пија IX да укине вековну изборну и канонску аутономију источних патријараха. У јерменској католичкој цркви дуго су постојала два одвојена центра: стари патријаршијски престо у либанском манастиру Бзумару и политички све моћнија примасија у Цариграду. Због папске одлуке да повећа број епископија у Анадолији, патријарх у Бзумару Григор Петар VIII сазвао је почетком 1850-их синод своје цркве на којем је предложио оснивање нових дијецеза у Багдаду, Килису и Дамаску као и у анадолским градовима Сивасу и Токату, уз усвајање нових канонских правила по узору на маронитски сабор у Лувајзи, што је Рим потврдио до 1855. Када је патријарх Григор Петар VIII преминуо 1866, епископски синод је за новог патријарха изабрао дотадашњег цариградског архиепископа Антона Хасуна, који је ујединио обе столице и пренео седиште патријаршије у Цариград као Антоније Петар IX Хасун.[1201] Још пре тог избора, латински патријарх Јерусалима и апостолски делегат за Сирију Јосиф Валерга успео је да убеди амбициозног Хасуна да прихвати ултрамонтански програм потпуне централизације источне јерархије под влашћу Рима. Тај програм озваничен је у јулу 1867, када је папа Пије IX објавио чувену булу *Reversurus*, којом је из корена промењен канонски поредак источних католичких цркава: папа је одредио да убудуће у избору патријараха и епископа више не могу учествовати световњаци и ниже свештенство, те да ниједан изабрани источни патријарх или епископ не сме ступити на дужност нити тражити берат од султана пре него што његов избор званично не потврди папа у Риму.[1202]

Објављивање буле Reversurus изазвало је 1869-1870. отворену шизму у Јерменској католичкој цркви. Четворица епископа, бројни монаси антонијанског реда и велика већина лаика у Цариграду одбили су да признају папску булу која је рушила њихова древна национална права, па су 1870. збацили патријарха Хасуна и изабрали засебног, аутономистичког („антихасунистичког“) патријарха у лицу епископа Јована Баптиста Купелијана, док је проримска мањина остала уз Хасуна. Висока порта је у овом спору одмах стала на страну антихасуниста као бранилаца османског суверенитета од страног мешања: султан је одузео берат Хасуну, протерао га из земље и издао званични берат и све црквене

[1198]Karam, Walbiner, „Ḏail ʿalā maḫṭūṭ“, 183.
[1199]Maggiolini, „Tradition and Modernity“, 281; Wortabet, *Researches*, 100.
[1200]AMAE 64CPC/13, „Arrivée à Beyrouth du Patriarche Grec-Catholique; son installation et visite; conduite d'Ahmed Pacha; solution de la question soulevée par l'adoption du Nouveau Calendrier“, 1 octobre 1860, 1r-7r.
[1201]Frazee, *Catholics and Sultans*, 262-263.
[1202]Frazee, *Catholics and Sultans*, 268-269; Spagnolo, *France*, 133-134.

зграде присталицама Јована Купелијана.[1203] Ова криза довела је и до озбиљног дипломатског размимоилажења између Париза и Свете столице, поготово након шока који је Француска доживела поразом у рату против Пруске 1870-1871 (када су се по Сирији чак пронеле лажне гласине да ће се муслимани сада осветити локалним католицима за француску експедицију из 1860). Већ иритиран ултрамонтанистима на домаћем плану и водећи више рачуна о очувању свог практичног утицаја на Истоку него о папским догматским амбицијама, Париз је у почетку подржавао отпор источних патријараха римској централизацији. Сукоб се продубио када је папа Пије IX, заобилазећи француску дипломатију као традиционалног посредника, покренуо директне преговоре о јерменској шизми са османским послаником Рустем-бегом, а потом 1871. упутио и специјалног изасланика директно Високој порти са захтевом да се повуче признање Купелијану. Тек након потпуне пропасти те папске мисије, Француска је поново преузела улогу заштитника римских интереса на Босфору.[1204] Током руско-османског рата, у августу 1877, проримски патријарх Хасун упутио је Високој порти вешт политички меморандум у којем је доказивао да би његовим враћањем на престо Османско царство у папи и католичкој Европи добило најмоћнијег савезника против руског панславизма, обећавајући да ће заузврат спречити свако страно мешање међу католицима у царству и чак основати у Цариграду један лист на француском и турском језику који би пред европском јавношћу бранио османску државу.[1205] Под притиском спољних околности, Порта је 1879-1880. коначно попустила: јерменски раскол је формално окончан тако што се аутономиста Јован Купелијан јавно извинио и повукао, док је Антон Хасун од папе Лава XIII добио кардиналски шешир и прешао у Рим, омогућивши избор новог компромисног патријарха у Цариграду.[1206]

Још драматичнију борбу за очување древних традиција своје цркве водио је у Месопотамији халдејски патријарх Јосиф VI Аудо (1848-1878). Односи између халдејског свештенства и француских доминиканских мисионара у Мосулу били су већ средином века оптерећени сталним сукобима око латинизације обреда, па је 1864. један новопосвећени халдејски епископ при ступању на дужност демонстративно изоставио помињање Фирентинског и Тридентског сабора из свог исповедања вере.[1207] Први отворени сукоб избио је око оснивања халдејске патријаршијске богословије. Још је претходни патријарх Никола Зеја уз подршку апостолског делегата Лорана Триоша намеравао да за те потребе обнови древни Манастир Св. Ђорђа између Мосула и Телкефа, што је потврђено и на халдејском синоду 1853, али је градња одлагана због беспарице. Крајем 1850-их радови су коначно завршени и богословија је 1859. отворена у Манастиру Светог Ђорђа под управом ученог клирика Коркиса Абдишоа Хајата. Међутим, одмах је избио оштар спор око јурисдикције између патријарха Јосифа Ауда, који је захтевао да манастир, школа и имовина буду под његовом искључивом патријаршијском управом, и апостолског делегата и доминиканаца који су желели да контролишу завод јер је грађен европским донацијама. У том сукобу француски конзулат у Мосулу стао је 1860. на страну мисионара, ставио Манастир Светог Ђорђа под званичну француску заштиту и самом халдејском патријарху физички забранио улазак у сопствени манастир. Као одговор на то понижење, патријарх Аудо је основао сопствену, чисто националну богословију при цркви Светог Илије у Мосулу, али је она због недостатка новца морала бити затворена 1862.[1208] Не одустајући од борбе и позивајући чак и османске власти да му врате Манастир Светог Ђорђа, патријарх Аудо је на крају уз велике напоре 1868. отворио нову патријаршијску богословију у Мосулу која је наредне године примила прве ученике.[1209]

[1203]Spagnolo, *France*, 133-134.
[1204]Spagnolo, *France*, 134-135.
[1205]TNA FO 424/59, „Mr. Layard to the Earl of Derby“, August 17, 1877, 276-279.
[1206]Frazee, *Catholics and Sultans*, 268-269; Spagnolo, *France*, 134-135.
[1207]Frazee, *Catholics and Sultans*, 300.
[1208]Y. Ḥabbī, „Waṯāʾiq ʿan tārīḫ al-maʿhad al-kahanūtī al-baṭriyarkī al-kaldānī“, *al-Mašriq* 1 (1966): 15-19.
[1209]Ḥabbī, „Waṯāʾiq“, 19-44.

Сукоб између патријарха Јосифа Ауда и Рима достигао је међународне размере у спору око јурисдикције над стотинама хиљада хришћана Светог Томе на Малабарској обали у југозападној Индији. Према вековној традицији, хришћани Малабара припадали су источносиријској цркви и добијали епископе из Месопотамије, па су и након прихватања уније са Римом желели да остану под духовном влашћу халдејског патријарха Вавилона, док је Рим упорно одбијао да призна ту историјску везу и држао Малабар под директном управом европских латинских викара и кармелићана. Када су тензије у Индији ескалирале 1855, малабарски хришћани су упутили вишечлану делегацију у Месопотамију са молбом да им патријарх Аудо хиротонише и пошаље домаћег епископа сирског обреда. Пошто је Рим то најстроже забранио, индијска делегација је пуних пет година боравила у Мосулу, уживајући финансијску и политичку подршку британског вицеконзула Кристијана Расама.[1210] Почетком 1860, оставши без средстава за живот, Малабарци су запретили да ће, ако им халдејски патријарх не да епископа, отићи у планине Хакарија код несторијанског патријарха Мар Шимуна и од њега тражити архијереја. Када су у марту 1860. тројица Малабараца заиста кренула за Хакари, халдејски епископ Киркука (који се тада налазио у Мосулу) покушао је да једног младића из њихове групе силом задржи у граду; на то су одмах интервенисала браћа британског вицеконзула Расама и ослободила младића, а сам вицеконзул Расам послао је своје наоружане кавасе пред француски доминикански манастир захтевајући да му се преда епископ Киркука, па је чак тражио и од османског валије да војском упадне у манастир, што је валија ипак одбио.[1211]

Суочен са опасношћу да Малабарци пређу у несторијанство, патријарх Јосиф Аудо је у пролеће 1861, пркосећи забрани Пропаганде вере и апостолског делегата Мари-Анрија Амантона, попустио молбама и хиротонисао свештеника из Анкаве Тому Рокоса за епископа Басре са задатком да отпутује као патријаршијски визитатор у Малабар. Истовремено је у Багдаду халдејски свештеник отац Шавриз са проповедаонице прочитао верницима писмо (за које су латински мисионари тврдили да је фалсификат) по којем је сам папа наводно одобрио патријархов потез, што је изазвало такав раскол између присталица патријарха и присталица латинских кармелићана у Багдаду да су се целе породице међусобно завадиле.[1212] У лето 1861. епископ Тома Рокос отпловио је из Басре за Индију где је дочекан са неописивим одушевљењем локалних хришћана, али је у међувремену апостолски делегат Амантон по папином налогу изрекао званичну екскомуникацију против Рокоса, док се део халдејског клира у Мосулу на челу са свештеником Петросом Касабом приклонио римској страни, па се до јесени 1861. и заједница у Индији поцепала на два табора.[1213] Почетком 1862. папа Пије IX и француски амбасадор у Цариграду маркиз де Мустије упутили су оштар ултиматум старом патријарху Ауду, претећи му свргавањем и анатемом. Притиснут са свих страна, патријарх Аудо се повиновао и позвао Рокоса да се врати: у лето 1862. Тома Рокос је напустио Индију, док је патријарх у исто време за освету рашчинио проримског свештеника Петроса Касаба.[1214] Међутим, већ у новембру 1862. у Месопотамију је стигла нова малабарска делегација коју је предводио свештеник Антон Тонднат. Пошто патријарх Аудо више није смео да га прими у Мосулу, свештеник Антон је отишао право у планине Хакарија код несторијанског патријарха

[1210]CADN 55PO/B/5, „Lettre de dénonciation et d'information du P. Ligiez, dominicain, à M. Castex, Consul général de France à Bagdad“, 24 mars 1860, s. f.
[1211]CADN 55PO/B/5, „Rapport de fond du P. Ligiez, dominicain, Vicaire général de Bagdad, à M. Castex, Consul général de France à Bagdad“, 20 mars 1860, s. f.
[1212]CADN 55PO/B/5, „Plainte collective adressée à Monsieur le Chancelier gérant le Consulat de France à Bagdad“, 2 mai 1861, s. f.
[1213]CADN 55PO/B/5, „Lettre confidentielle de Mgr P.-H. Marie-Henri Amanton, O. P., Délégué apostolique en Mésopotamie, à M. P.-H. Delaporte, Consul général de France à Bagdad“, 11 décembre 1862, s. f.
[1214]CADN 55PO/B/5, „Copie de la lettre de M. le Marquis de Moustier, Ambassadeur de France près la Porte Ottomane, à Sa Béatitude Joseph VI Audo, Patriarche chaldéen de Babylone à Mossoul“, 1 février 1862, s. f.

Мар Шимуна XVIII Рубила, који га је радо хиротонисао за митрополита Индије под именом Мар Абдишо. По повратку са планине, британски вицеконзул Расам покушао је чак да са новопосвећеним несторијанским епископом Антоном преотме једну халдејску цркву у Мосулу, а када то није успело, Антон се вратио у Индију.[1215]

Кулминација сукоба између Рима и халдејског патријарха одиграла се крајем 1860-их и током 1870-их. Две године након јерменске буле „Reversurus“, папа Пије IX издао је 1869. нову булу „Cum ecclesiastica disciplina“, којом су идентична правила о папском монополу над избором епископа наметнута и Халдејској цркви; патријарх Аудо је у први мах послао у Рим списак кандидата за седам упражњених епископија, али се предомислио пре него што је Пропаганда вере стигла да одговори.[1216] На самом Првом ватиканском сабору у Риму (1869-1870) осамдесетогодишњи патријарх Јосиф Аудо иступио је као један од најодлучнијих противника нове догме о папској непогрешивости и укидања источне аутономије. Када му је папа Пије IX у личном сусрету поставио ултиматум да или безусловно прихвати нове одредбе или одмах поднесе оставку на патријаршијски трон, халдејски патријарх је напустио Рим, отпутовао у Цариград где је дао свечану изјаву лојалности султану и састао се са вођама побуњених јерменских антихасуниста. Иако је под притиском 1872. формално послао писмо којим је прихватио одлуке Ватиканског сабора, већ две године касније (1874) патријарх Аудо је поново пркосно и без питања Рима сам хиротонисао четворицу нових епископа за упражњене месопотамске епархије и послао новог епископа (Елију Мелуса) у Малабар, што је довело до отвореног раскола у Мосулу и околини.[1217] У самом Мосулу ова мера римске централизације и догма о папској непогрешивости изазвале су 1873. цепање заједнице и појаву аутономистичке групе такозваних „новохалдејаца“, који су уз подршку дела грађана одбацили власт доминиканаца, пре него што је исцрпљени патријарх Аудо под претњом нове екскомуникације и губитка државног признања 1876-1877. пред саму смрт још једном био приморан да се измири са Римом.[1218] Илустративан пример озбиљности сукоба двеју струја халдејаца, који се наставио у наредним деценијама, десио десио се на грегоријанско Бадње вече у селу Телкеф. Крвави обрачун је обухватио, према званичној истрази, 450 „присталица патријарха“ и 655 „старохалдејаца“.[1219]

Паралелно са овим унутаркатоличким ломовима, у градовима Месопотамије и Горње Месопотамије (Мосулу, Багдаду и Мардину) настављена је жестока борба између старих, дохалкидонских јаковита и сирских католика око црквених зграда. У Мосулу, где су старе градске цркве још од 1840-их биле физички подељене преградним зидовима на јаковитску и католичку половину, током 1857. јаковитска заједница је у Цариграду успела да издејствује ферман којим су јој све подељене цркве враћене у целости; почетком маја 1857, уз оружану подршку валије Вејси-паше, јаковити су упали у храмове и почели да руше преградне зидове, што је довело до крваве масовне туче са око 40 рањених, пре него што је француски амбасадор издејствовао обуставу фермана и смену Вејси-паше.[1220] Како је католичка страна у међувремену током 1862. и 1863. сазидала нову Богородичину цркву и нову Цркву Светог Томе, јаковити су сада захтевали да им католици уступе своје половине старих храмова јер им више нису потребне. Преградни зидови у црквама су више пута подизани и рушени, све док 1876. у Мосулу није поново избио тежак физички обрачун између двеју група са 47 повређених људи, који су тек интервенција редовне војске и провала облака спречили да прерасте у крвопролиће.

[1215]CADN 55PO/B/5, „Dépêche confidentielle de Mgr P.-H. Marie-Henri Amanton, O. P., au Consul général Delaporte à Bagdad“, 26 novembre 1862, s. f.; CADN 55PO/B/5, „Minute de lettre de M. P.-H. Delaporte, Consul général de France à Bagdad, à Mgr Amanton“, 31 décembre 1862, s. f.
[1216]Frazee, *Catholics and Sultans*, 300-301.
[1217]Frazee, *Catholics and Sultans*, 301-302.
[1218]BL IOR/L/PS/20/C144, 186.
[1219]BOA, HR.SYS, 1766/26; BOA, HR.SYS, 1782/13.
[1220]BOA HR.TO 199/6, 9-13.

Након тог сукоба валија Зија-паша донео је коначну пресуду којом је укинуто заједничко коришћење истих зграда, па су четири старе цркве подељене тако да су јаковитима у целости припале Горња Тахира и стара Црква Св. Томе, а сирским католицима Доња Богородичина црква и древна Црква Св. Ахдемуха.[1221]

Ни ту није био крај мосулским поделама. Након дуготрајног спора, Висока порта је 1886. пресудила да Тахира припадне католичкој страни, док су јаковити задржали три друге. Такође, ово није био једини дуготрајни спор: у селу Карјетејн надомак Хомса је спор двеју страна око манастира Св. Јулијана Емеског трајао деценијама. У потоњем сукобу је француска дипломатија узела и директног учешћа, будући да је 1901. успела да га упише на списак сопствених институција после Митиленске кризе.[1222]

У Багдаду је француски конзул Делапорт 1862. издејствовао султански ферман за изградњу прве халдејске цркве која је отворена наредне године, што је француској дипломатији донело неочекивану неугодност јер су халдејци подигли монументално здање тик уз неугледну и урушену латинску капелу.[1223] Наиме, кров старог латинског кармелићанског манастира у Багдаду урушио се усред богослужења још 1852, па су фратри пуних четрнаест година морали да држе мисе под земљом, у манастирском подруму (сердабу), све док француска амбасада у априлу 1866. није обезбедила ферман за рушење и изградњу нове латинске цркве уз увођење редовних субвенција француске владе за кармелићанску мисију.[1224] На северу, у планинском Мардину, у који је још 1854. и званично премештено стално седиште јаковитског патријарха из оближњег манастира Дејр ел Зафаран развило се оштро надметање између римокатолика, протестаната и јаковита.[1225] Када је апостолски делегат у Месопотамији Николас Кастелс око 1868-1869. купио земљиште у Мардину за изградњу велике латинске цркве, локални меџлис је на упит валије Дијарбекира доставио негативан извештај тврдећи да је реч о вакуфском земљишту усред муслиманске махале; пошто је у Дијарбекиру седео само почасни француски вицеконзул без дипломатског ранга, градња је годинама блокирана, па је скромнија црква завршена тек 1873, након чега је по Кастелсовој смрти исте године седиште апостолске делегације враћено у Мосул управо ради близине француског конзулата (док су амерички протестантски мисионари у Мардину, захваљујући енергичној подршци америчког и британског амбасадора у Цариграду, свој молитвени дом сазидали за свега две године, од 1869. до 1870).[1226] Суочен са овим двоструким притиском католичких и протестантских мисија (као и са расколом у Индији где је део верника под утицајем англиканаца прихватио реформацију), јаковитски патријарх Игњатије Петар III (IV) одлучио се 1874-1875. на историјски корак и лично отпутовао у Лондон. То је била прва посета једног јаковитског патријарха западној Европи у историји: патријарх се надао да ће од британске владе издејствовати званични политички протекторат над Јаковитском црквом какав су сирски католици уживали од Француске. Иако је британска дипломатија избегла да преузме било какве званичне политичке обавезе, патријарх Петар III је у Енглеској срдачно примљен од краљице Викторије и кентерберијског архиепископа, добивши од Англиканске цркве новчану помоћ, просветну

[1221]Fiey, *Mossoul Chrétienne*, 62-63.
[1222]В. нпр. BOA ŞD 2430/32; BOA ŞD, 2484/13; BOA BEO 326/24446; BOA BEO 4324/324249.
[1223]CADN 55PO/B/5, „Ignace Antoine I Samhiri, Patriarche syrien catholique d'Antioche, à M. Delaporte“, 26 mai 1862, s. f.; CADN 55PO/B/5, „Minute de lettre de P.-H. Delaporte au Président du Conseil de la Propagation de la foi à Lyon“, 1862, s. f.; Joseph, *Muslim-Christian Relations*, 54.
[1224]CADN 55PO/B/5, „Le Marquis de Moustier, Ambassadeur de France près la Porte Ottomane, à M. Pellissier, Consul de France à Bagdad“, 14 avril 1866, s. f.; CADN 55PO/B/5, „Fr. Marie-Joseph de Jésus, Supérieur des Carmes et aumônier du Consulat, à M. Pellissier, Consul de France à Bagdad“, 7 mai 1866, s. f.
[1225]S. Rassam, *Christianity in Iraq*, Leominster 2005, 115.
[1226]CADN 55PO/B/5, „Mgr N. Castells, Archevêque et Délégué apostolique, à Son Excellence Monsieur le Consul général de France à Bagdad“, 30 avril 1870, s. f.; CADN 55PO/B/5, „Mgr N. Castells, Archevêque et Délégué apostolique, à M. Boy, Vice-Consul honoraire de France à Diarbékir“, 30 avril 1870, s. f.

опрему и две штампарске пресе, након чега је отпловио директно за Малабар у Индији како би учврстио канонску везу тамошњих сирских православаца са антиохијским престолом у Мардину.[1227]

4.5.3 Руска Палестина и криза Јерусалимске патријаршије

Након Париског мира 1856. из корена се променила и политика царске Русије у Светој земљи. Већ у септембру 1857. руско Министарство спољних послова под кнезом Горчаковом донело је одлуку да се мора изградити снажно институционално присуство Русије у Сирији и Палестини кроз оснивање посебне организације у Петрограду, оријенталне академије у Одеси и духовних и просветних пунктова у Цариграду, Атини и Александрији. За директора новог одбора првобитно је био предвиђен Поликарп Радајевич, али је на чело обнове Руске духовне мисије у Јерусалиму постављен архимандрит Кирил Наумов. У жељи да подигне ранг свог представника према латинском и англиканском епископу у Јерусалиму, руско министарство је крајем 1857. издејствовало од цара Александра II прилично необичну и са канонског становишта осетљиву одлуку да се Кирил Наумов хиротонише за епископа (са титулом епископа мелитопољског) и пошаље у туђу канонску јурисдикцију у Палестину. Иако је тај потез изазвао велико незадовољство грчке јерархије и јерусалимског патријарха Кирила II који се бојао руског преузимања власти у цркви, отворени раскол је избегнут. Задатак епископа Кирила, који је 1858. дочекан у Рамли и Јерусалиму уз велику помпу, био је да оснива школе широм Сирије, дели књиге и новчану помоћ, одржава што свечанија руска богослужења, чува коректне односе са другим верским заједницама (при чему су у инструкцији посебно истакнути Јевреји) и убеђује грчке архијереје да поправе свој однос према домаћој арапској пастви.[1228]

Истовремено је брат цара Александра II и начелник руске морнарице, велики кнез Константин Николајевич, сматрао да чисто црквена мисија није довољна за повратак руског престижа на Истоку. Посматрајући са негодовањем како хиљаде руских православних поклоника сваке године до Јафе превозе пароброди француског „Месажерија“ и аустријског „Лојда“ (који је своју линију до Свете земље одржавао још од 1836),[1229] велики кнез је у тајну извиђачку мисију у Палестину послао свог поверљивог чиновника Бориса Павловича Мансурова. Још пре него што је епископ Кирил стигао у Јерусалим, Мансуров је поднео опширан извештај у којем је упозорио да је положај Русије на Блиском истоку критичан јер су западне силе преплавиле Палестину својим заводима док Русије готово да нема. Схватајући колико је у оријенталној средини важан спољашњи сјај, Мансуров је предложио да новоосновано Руско друштво паробродства и трговине (РОПиТ) уз државне субвенције преузме превоз ходочасника, да се у Јерусалиму отвори руски конзулат чији би конзул уједно био агент паробродског друштва, те да се на једном месту подигне монументални руски национални комплекс са саборном црквом, хостелима за поклонике, болницом и зградом мисије.[1230] На основу тог плана цар Александар II је у марту 1858. званично основао Палестински комитет у Петрограду.

Захваљујући покровитељству царске породице, државном буџету и масовним прилозима широм Русије, Мансуров и Палестински комитет су у првих пет година сакупили огромну суму од око милион рубаља. Преломни тренутак одиграо се у пролеће 1859, када је сам велики кнез Константин Николајевич са супругом допутовао у званичну поклоничку посету Јерусалиму. Пошто је султан Абдулмеџид I још у септембру 1858. издао ферман којим

[1227]Dinno, *Syrian Orthodox Christians*, 37.
[1228]Hopwood, *The Russian Presence*, 50-51.
[1229]Аустријски Лојд је почео да превози путнике до Свете земље од 1836, поставши једна од најзначајнијих поморских компанија у Средоземљу.
[1230]Hopwood, *The Russian Presence*, 56-60.

је дозвољена изградња руских установа у Јерусалиму,[1231] велики кнез је лично окончао куповину и обједињавање пространог земљишта на висоравни Мејдан непосредно ван јерусалимских зидина (северозападно од Јафске капије), које је раније служило као војно вежбалиште за османски гарнизон. На том простору одмах су отпочели велики грађевински радови, па су до 1863. подигнути зграда руског конзулата, духовне мисије, болница и огромна прихватилишта за хиљаде ходочасника; због своје величине која је засенила све друге грађевине ван старог града, читав овај утврђени руски град у Јерусалиму добио је међу локалним становништвом назив „Московија“.[1232] Међутим, између бирократе Мансурова и шефа духовне мисије епископа Кирила Наумова од почетка је беснео оштар сукоб око надлежности и трошења новца. Када је велики кнез Константин Николајевич 1862. премештен за намесника у Пољску, а епископ Кирил повучен из Јерусалима 1864, Палестински комитет је угашен и претворен у обичну Палестинску комисију при Азијском департману Министарства спољних послова, док је велика Саборна црква Свете Тројице у Московији (коначно освештана тек 1872) сведена на статус конзуларне цркве.[1233]

Упркос тој бирократској стагнацији у Петрограду, руско присуство на самом терену добило је нови замах када је 1865. на чело Руске духовне мисије у Јерусалиму дошао енергични архимандрит Антонин Капустин (који ће ту дужност обављати све до смрти 1894). Ослањајући се на мрежу приватних донатора у Русији, Капустин је отворио прву праву руску женску школу у Бејт Џали, а у оближњем планинском селу Ајн Кариму (месту сусрета Пресвете Богородице и Јелисавете) купио пространо земљиште на којем је подигао чувену руску женску полумонашку колонију (*Горњенски манастир*), где су имућније руске поклонице могле да подигну кућице и проведу остатак живота у молитви. Вешто користећи нови Земљишни закон преко локалних драгомана, архимандрит Антонин је до 1872. на своју руку откупио чак тринаест изузетно вредних парцела везаних за библијска света места широм Палестине (укључујући Мамвријски дуб код Хеброна и врх Маслинове горе), пре него што му је из Петрограда стигао указ којим му је привремено забрањена даља куповина земље јер се руска дипломатија плашила да приватна акција једног монаха не изазове нове спорове са Портом и западним силама.[1234]

Истовремено са ширењем руске Московије, нови Земљишни закон из 1858. омогућио је и самој грчкој Јерусалимској патријаршији као и локалним градским првацима да створе огромне земљишне поседе ван јерусалимских бедема.[1235] Најпознатији по тим куповинама био је предузимљиви грчки архимандрит Никифор, који је у околини Јерусалима откупио комплексе земљишта величине 21 карата и на њима засадио десетине хиљада стабала дуда и маслина; та пространа област западно од града постала је у народу позната као „Никифорова земља“, а управо је од монаха Никифора руска мисија претходно откупила и велики део парцела на Мејдану за изградњу Московије.[1236] У куповини земље ван зидина учествовали су и муслимански и јерменски нотабили: тако је председник јерусалимске општине Абдурахман-ефендија ел Дацани откупио велике парцеле дуж пута за Јафу уз простране њиве у селу Лифта,[1237] док су богати јерменски трговци и Јерменска патријаршија изградили читав низ трговачких зграда и стамбених четврти непосредно испред Јафске капије.[1238] И у таквим новим околностима, стари спорови око путева и права на Светим местима повремено су избијали на површину. На локалном нивоу, када су 1865. поједини муслимани преградили стари пут код

[1231]BOA A.DVNS.KLS.d 9, 172-175.
[1232]Hopwood, *The Russian Presence*, 70-72.
[1233]Hopwood, *The Russian Presence*, 84-85.
[1234]Hopwood, *The Russian Presence*, 141.
[1235]al-Quḍāh, *Naṣārā al-Quds*, 276.
[1236]al-Quḍāh, *Naṣārā al-Quds*, 280.
[1237]al-Quḍāh, *Naṣārā al-Quds*, 280-281.
[1238]al-Quḍāh, *Naṣārā al-Quds*, 285.

Силоамског извора и почели самовољно да наплаћују друмарину православним монасима при проласку ка Лаври Светог Саве Освећеног, Висока порта је на жалбу јерусалимског патријарха одмах наредила да се све препреке уклоне.[1239] На високом дипломатском нивоу, након што су се француски и руски министри спољних послова још 1857. у Штутгарту договорили да наступају споразумно у источним питањима, 1862. склопљен је тројни протокол између Француске, Русије и Османског царства о заједничкој обнови дотрајале велике куполе Храма Светог гроба о једнаком трошку све три државе. Иако је спор између француског и руског архитекте око једног степеништа и врата која су водила ка православном делу храма одложио радове све до 1866, купола је до 1868. успешно реконструисана гвозденом конструкцијом.[1240] Ипак, да је свака промена у светилиштима и даље носила ризик крви показао је тежак инцидент у Пећини Рођења у Витлејему крајем априла 1873: покушај замене старих зидних тканина и завеса довео је до жестоке туче између православних и фрањевачког монаха у којој је неколико фрањеваца рањено, а нова тканина и римокатолички олтар уништени. У јулу 1873. француско-османска комисија извршила је увиђај на лицу места и пресудила да римокатоличка страна постави нову тканину и олтар, да православна патријаршија плати 500 фунти одштете и да се смене православни епископ Витлејема и тројица грчких клирика, док је француски делегат у знак реципроцитета пристао да издејствује премештај и старешине фрањевачког манастира у Витлејему.[1241]

Најтежи ударац за православну црквна Блиском истоку током 1860-их и 1870-их нису, међутим, били спорови са Латинима, већ унутрашњи финансијски и национални раскол изазван грчко-бугарским црквеним спором и буђењем арапског православног лаиката. Када је у Цариграду 1860-1862. донета низамнама цариградске патријаршије (*Rūm Paṭriḳliği Niẓāmāt-ı ʻUmūmiyyesi*) – којом су у престоници и епархијама под директном јурисдикцијом Фанара уведене фиксне владичанске плате, укинут систем доживотних митрополита-героната и основано Стално мешовито веће (*Meclis-i Muḫteliṭ-i Dāʼimī*) од четири епископа и осам световњака са надзором над школама, болницама, завештањима и манастирским приходима – три источне патријаршије (александријска, антиохијска и јерусалимска) биле су једноставно изостављене из тог уставног процеса и остављене у старом режиму.[1242] Све до почетка 1860-их Јерусалимска патријаршија је под управом патријарха Кирила II уживала велико благостање захваљујући огромним приходима са својих манастирских имања у Влашкој, Молдавији, Бесарабији и Грузији. Међутим, крајем 1863. кнез уједињене Румуније Александар Јоан Куза извршио је секуларизацију и одузимање свих 72 манастира и пространих имања које су Света места поседовала у Румунији, чиме је Јерусалимска патријаршија преко ноћи изгубила свој главни извор прихода.[1243] Финансијски слом убрзо се спојио са великом политичком кризом око оснивања Бугарске егзархије (1870). Када је на свеправославном сабору у Цариграду у септембру 1872. цариградски патријарх са осталим грчким патријарсима прогласио Бугаре за шизматике и осудио „етнофилетизам“, јерусалимски патријарх Кирил II – следећи политику руског амбасадора генерала Николаја Игњатијева и желећи да сачува руске приходе за своју цркву – одбио је да потпише акт о бугарској шизми и демонстративно се вратио у Јерусалим. На то се Светогробовско братство у Јерусалиму, подстакнуто из Цариграда и Атине, само окупило, изгласало подршку осуди Бугара и у новембру 1872. збацило сопственог патријарха,

[1239]BOA A.DVNS.KLS.d 9, 187-189

[1240]О. Анисимов, „Французский консул Эдмон де Баррер и проблема ремонта ротонды Святого Гроба в Иерусалиме (архивные документы)“, *Иерусалимский Православный Семинар* 5 (2014): 200-202.

[1241]TNA FO 424/34, „Procès-verbal relatif aux décisions prises au sein de la Commission chargée du rétablissement du statu quo atteint dans la Grotte de la Nativité, et de l'examen des événements qu'ont eu lieu à Bethléem le 25 Avril, 1873“, 2.

[1242]„Rûm Patrikliği nizâmât-ı 'umûmiyesi“, *Düstur, Tertib-i Evvel II*, İstanbul 1289 H (1873), 902–937; Çolak, „Ottoman Central Administration“, 561.

[1243]Abū Ġābir, *Al-Wuǧūd al-masīḥī*, 46.

што је Висока порта одмах потврдила. Као одговор на сургавање патријарха, руска влада је одмах блокирала и обуставила исплату свих прихода са светогробовских имања у руској Бесарабији и на Кавказу. Јерусалимска патријаршија запала је у потпуни банкрот, па су већ 1873. почеле да се гасе православне школе и болнице у Палестини. Истовремено је срамно протеривање старог патријарха Кирила II изазвало отворену побуну домаћег арапског православног становништва у Јерусалиму, Витлејему и Јафи против грчког Светогробовског братства, које је у очима арапских верника сада и дефинитивно виђено као инструмент туђинског хеленског национализма.[1244]

Док је држава настојала да ограничи финансијску самовољу Светогробовског братства у имовинским споровима, у унутрашњем устројству саме цркве претежно грчка јерархија је сачувала потпуни монопол.[1245] Како би привидно одговорио на арапске демонстрације и петиције, нови патријарх, Прокопије, пристао је на доношење Уредбе о Јерусалимској православној патријаршији од марта 1875. (*Ḳuds-i Şerīf Rūm Patrikliğinin Niẓāmnāmesi*). Међутим, ближа анализа свих седамнаест чланова овог акта показује да је Светогробовско братство, уз пређутну сагласност Високе порте, успело да у Светој земљи потпуно изигра начело лаичког учешћа у црквеној управи прокламовано Хатихумајуном. За разлику од цариградске православне патријаршије и јерменске заједнице, јерусалимском низамнамом уопште није предвиђено оснивање већа са световњацима: целокупна духовна, финансијска и имовинска управа над светилиштима, манастирима, школама, болницама и вакуфима поверена је искључиво монашком Синоду (*Meclis-i Rūḥānī*) састављеном од шесторице епископа и деветорице архимандрита под председништвом патријарха. Учешће домаћег арапског становништва у избору патријарха сведено је на пуку формалност: приликом упражњења престола свака епархија је слала у Јерусалим само по једног ожењеног парохијског свештеника, уз двојицу домаћих свештеника из самог Јерусалима, који су заједно са архијерејима и игуманима учествовали само у ширем предлагању и избору тројице кандидата са листе коју је претходно одобрила Висока порта, док су коначни избор новог патријарха у саборној цркви вршили искључиво монашки чланови Синода. Уредба је прописала да патријарх мора бити рођени османски поданик по оцу, старији од четрдесет година и члан јерусалимског монашког реда са десетогодишњим стажом, док је једини уступак домаћој пастви била одредба 15. члана, по којој кандидат за епископа у Палестини – поред грчког – мора обавезно познавати и арапски језик, а по могућности и турски; ово правило је у пракси остало мртво слово на папиру и постало главни предмет спора између палестинских Арапа и грчке јерархије све до 1914. Пошто је убрзо и Прокопије збачен, а на престо дошао патријарх Јеротеј, крајем 1875. и током 1876-1877. грчки премијер Александар Кумундурос морао је лично да моли руски двор да одблокира макар део бесарабских прихода како Јерусалимска патријаршија не би потпуно пропала; канцелар Горчаков и цар Александар II пристали су у августу 1877. да пошаљу две петине задржаних средстава под условом да патријаршија поправи положај арапске паствe, иако захтев Петрограда да се скине црквена осуда са бившег патријарха Кирила II још није био испуњен.[1246] Оснивач каснијег Православног палестинског друштва, Василиј Николајевич Хитрово, закључио је у свом меморандуму из 1881. да се огромни дугови у које је запало грчко братство у Јерусалиму могу објаснити једино тешком унутрашњом корупцијом и расипањем новца на политичке интриге,[1247] док је сам гроф Николај Павлович Игњатијев сматрао да су православни Арапи у Сирији и Палестини географски предалеко и превише малобројни да би Русији донели стварну стратешку корист, те да руски

[1244]Abū Ǧābir, *Al-Wuǧūd al-masīḥī*, 77.

[1245]Bilâ-vâris fevt olan râhiblerin terekesi hakkında buyuruldu-yı sâmî“, *Düstur, Tertib-i Evvel III*, İstanbul 1293 H (1876), 568-570.

[1246]„Kuds-i Şerîf Rûm Patrikliğinin Nizâmnâmesidir“, *Düstur, Tertib-i Evvel III*, İstanbul 1293 H (1876), 562–566.

[1247]„О выдаче части доходов Иерусалимской Патриархии. Всеподданнейший доклад канцлера князя А. М. Горчакова“, 3/15 августа 1877 г., *Россия в Святой Земле*, 436.

утицај тамо треба одржавати само као дипломатски улог који се може скупо наплатити западним силама, а да се права пажња Петрограда мора усмерити на хришћане у Источној Анадолији и Горњој Месопотамији који леже непосредно испред руске кавкаске границе.[1248]

4.5.4 „Мирни крсташки рат“ и колонизација Палестине

Завршетак Кримског рата означио је почетак наглог пораста интересовања европске јавности, влада и цркава за Свету земљу. Велике средоземне паробродске компаније успоставиле су редовне и брзе линије до сиријских и палестинских лука, па се током великих празничних периода чинило да у самом Јерусалиму борави више странаца него домаћег становништва: док је 1845. Палестину посетило око 5.000 ходочасника, тај број се током 1870-их попео на између 10.000 и 20.000 поклоника и туриста годишње. Уз мисионаре и ходочаснике све бројнији су постајали и европски и амерички библијски археолози, картографи и истраживачи Палестине, који су у овом периоду произвели читав корпус научне и путописне литературе.[1249] Док је британска евангелистичка јавност и даље била заокупљена милијенаристичким пројектима рестаурације Јевреја у Палестини, у француској и немачкој јавности све снажније је преовлађивала идеја такозваног „Мирног крсташког рата“ (*croisade pacifique*). Свету земљу је, према том схватању, требало поново освојити за хришћанску цивилизацију, али не више мачем, већ систематским верским, културним, просветним и хуманитарним продором. Оваквом духу активно су доприносиле и саме црквене власти, па је јерусалимски латински патријарх Јосиф Валерга по доласку у Свету земљу обновио древни Витешки ред Светог гроба чије је чланство додељивано богатим европским добротворима. Штампа и црквена гласила у континенталној Европи представљали су сваки грађевински или привредни подухват у Палестини, укључујући и чисто привредне пројекте попут планирања путева и железница, као део новог крсташког похода, што је био наратив који се у јавности одржао све до краја XIX века.[1250] Како је руски дипломата и оријенталиста Василиј Хитрово закључио анализирајући западне успехе на Истоку, сва ревност стотина приватних добротвора, мисионарских и научних друштава, колонија и експедиција показала би се неизмерно мање плодотворном да сви они, увек и свуда, нису налазили чврсту ослонац у дипломатским представницима западних сила: само тако, идући руку под руку и узајамно се подржавајући, владе западних држава и западна верска пропаганда могле су да постигну тако упечатљиве резултате.[1251]

Овај прилив страног капитала и институција дубоко је преобразио економску географију Палестине и околних хришћанских насеља. Повећани привредни значај Јерусалима директно се одразио на суседни Витлејем, који је доживео прави економски процват као град чувених каменорезаца и зидара ангажованих на монументалним грађевинским пројектима страних сила у центру санџака, као и занатлија који су производили седефне сувенире. На северу је Назарет израстао у главно трговачко чвориште између европских извозника на обали, житородног Хаврана и предела источно од реке Јордан, о чему најбоље сведочи податак да је у вароши радило чак пет великих каравансараја. У оба случаја појачано присуство европских конзула и мисија доносило је и већи осећај физичке безбедности од бедуинских упада, па су и Витлејем и Назарет забележили снажан демографски раст.[1252] Још упечатљивији био је привредни и демографски успон луке Хаифе на рачун старе тврђаве Акре: док се стари управни центар области никада није потпуно опоравио од ратних разарања из прве половине века, Хаифа је захваљујући заштићеном заливу под гором Кармел постала далеко погоднije пристаниште за велике европске пароброде, па је од средине века до 1882. утростручила број

[1248]Abū Ǧābir, Al-Wuǧūd al-masīḥī, 46.
[1249]Schölch, *Palestine*, 60; *Исто*, 119-120.
[1250]Schölch, *Palestine*, 61-69.
[1251]Смирнова, „Англо-американское“, 94.
[1252]Schölch, *Palestine*, 143-150.

становника услед досељавања хришћана и Јевреја из унутрашњости царства, северне Африке и Европе.[1253]

Свака од великих европских сила настојала је да своје присуство у Светој земљи обележи националним установама и организованим поклоничким покретима. У Француској је још 1853. у Паризу, под окриљем Друштва Светог Вићентија од Пауле, основано посебно „Дело ходочашћа у Свету земљу“ (*Œuvre des pèlerinages en Terre sainte*). Због веома високих цена паробродског превоза и смештаја, ови организовани француски каравани окупљали су по правилу најимућније и најконзервативније слојеве француског католичког друштва, који су у Палестини одседали у фрањевачким манастирима и гостионицама (*Casa Nova*). Ипак, укупан број од свега око 600 оваквих поклоника за првих двадесет година рада био је сразмерно мали, чему је доприносио и крут став француских конзула у Јерусалиму који су одбијали предлоге да се француским караванима придружују локални маронити и мелкити, сматрајући да ти „оријенталци“ не могу поуздано служити француском националном престижу.[1254] Као трајни симбол француског протектората у самом Јерусалиму, султан Абдулмеџид I је одмах по завршетку Кримског рата 1856. поклонио Француској древну крсташку Цркву Свете Ане, у којој је успостављена посебна свечана литургијска церемонија дочека сваког француског каравана под оружаном пратњом конзуларних каваса, фрањеваца Кустодије и клира Латинске патријаршије.[1255] Пораз Француске у рату са Пруском и губитак папске државе у Риму 1870-1871. само су додатно појачали ревност француских конгрегација које су у Светој земљи тражиле духовну компензацију за поразе у Европи: током 1870-их монахиње реда Сестара Светог Јосифа од Указања отвориле су своје школе и заводе у Рамли (1872), Рамали (1873) и Бејт Џали (1875),[1256] као и болнице у Јафи (1877) и Јерусалиму (1880), док је на иницијативу оца Мари-Алфонса Ратисбона у предграђу Јерусалима основана занатска школа за дечаке и омогућен долазак просветног реда Браће хришћанских школа (1876).[1257]

Снажан замах у истом периоду добило је и немачко и аустријско присуство у Палестини. Подстакнут извештајима о тешком материјалном стању католичких установа у Светој земљи, у Келну је 1855. под покровитељством тамошњег архиепископа основано немачко римокатоличко Друштво Светог гроба (*Verein vom Heiligen Grabe*), које је две године касније покренуло и свој часопис „Света земља“ (*Das Heilige Land*). Иако су немачки католици преко овог друштва прикупљали огромне новчане прилоге за латинске школе и болнице на Леванту, будући да је сав новац ишао у заједничке фондове под француском и италијанском управом, немачка католичка мисија дуго није имала сопствену националну видљивост на терену, па је чак и папа Лав XIII 1881. изразио изненађење када је сазнао колики део средстава заправо потиче из Немачке.[1258] Питање престижа немачких држава и Хабзбуршке монархије добило је високи политички израз у јесен 1869, када су аустроугарски цар Франц Јозеф и пруски престолонаследник Фридрих Вилхелм, путујући на свечано отварање Суецког канала, посетили Јерусалим. Док је Фридрих Вилхелм том приликом од султана добио на поклон источни део некадашњег крсташког комплекса Светог Јована (Муристан) у старом граду, цар Франц Јозеф је закашњење Беча у подели Муристана надоместио куповином брда Тантура између Јерусалима и Витлејема, које је поклонио обновљеном Малтешком витешком реду и на којем је до 1876. подигнута велика болница.[1259]

[1253]Schölch, *Palestine*, 151.
[1254]C. Nicault, „Foi et politique: les pèlerinages français en Terre sainte (1850-1914)“, *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine, 1799-1917*, dirs. D. Trimbur, R. Aaronsohn, Paris 2006, 313-314.
[1255]Nicault, „Foi et politique“, 321-322.
[1256]Langlois, „Les congrégations“, 242.
[1257]Langlois, „Les congrégations françaises en Terre sainte au XIXe siècle“, 248-249.
[1258]Sinno, *Deutsche Interessen*, 205-206.
[1259]Schwake, „Le développement“, 129.

Упоредо са црквеним заводима, у Европи су од 1860-их све гласније промовисани планови о директној пољопривредној и привредној колонизацији Палестине. Тако је оснивач Међународног црвеног крста Анри Динан 1866. јавно позивао на оснивање „Међународног друштва за обнову Оријента“, које би под покровитељством цара Наполеона III спроводило масовну европску колонизацију Свете земље.[1260] Иако су многи од тих утопијских европских пројеката из 1860-их и 1870-их садржали чак и радикалне колонијалне предлоге о расељавању локалног арапског становништва или његовом смештању у посебне резервате по америчком узору, једини хришћански насељенички подухват који је дао трајне резултате био је покрет немачких пијетиста из Виртемберга, познатих као Темплари (*Tempelgesellschaft*). Вођени веровањем да морају изградити узорно хришћанско друштво у Светој земљи како би дочекали Други Христов долазак, немачки Темплари су између 1868. и 1873. подигли четири модерна пољопривредна и занатска насеља у Палестини: у Хаифи, Јафи (где су откупили куће пропале америчке колоније из 1866),[1261] Сарони северно од Јафе и у самом Јерусалиму Њима ће Темплери почетком XX века додати још три колоније. Иако број немачких колониста никада није прешао 2.200 људи, а званични Берлин дуго одбијао да им пружи државну подршку због отпора протестантске државне цркве у Немачкој, увођење модерних кочија, млинова, хотела и агротехничких мера од стране Темплара оставило је снажан печат на привреду Палестине, премда су колонисти често долазили у оштре сукобе са османским властима и локалним становништвом због одбијања да плаћају порезе и сумњи Високе порте да теже стварању сопствене минијатурне државе.[1262]

Снажан институционални развој у Палестини забележиле су и британске и немачке протестантске мисије, након што је 1858. Форин офис у спору између ратоборног јерусалимског конзула Џејмса Фина и протестантског епископа Самуела Гобе дефинитивно стао на страну епископа, укорио Фина и потом га 1863. заменио конзулом Ноелом Темплом Муром који се више није мешао у црквене послове.[1263] Иако је на самом почетку Гобиног епископата у Палестини било свега око 60 домаћих протестаната, до краја његовог живота 1879-1880. тај број је порастао на око 2.000 верника.[1264] Британско Црквено мисионарско друштво (CMS) развило је током 1850-их и 1860-их мрежу цркава и школа у Бејт Џали, Витлејему, Јафи, Наблусу и Назарету,[1265] да би током 1870-их отворило нове мисионарске станице у Салту (1873), Јафи и Наблусу (1876), Рамали (1877) и Гази (1878).[1266] Пошто је CMS 1860. због обавеза у источној Азији препустио своју станицу у Витлејему и цркву у Бејт Џали немачком протестантском Јерусалимском друштву (*Jerusalemsverein*) из Берлина, немачки пастори су преузели главну реч у витлејемском округу.[1267] Најзначајнију немачку протестантску установу у Палестини створио је швапски мисионар Јохан Лудвиг Шнелер, који је у октобру 1860. у Јерусалиму отворио чувено Сиријско сиротиште (Syrisches Waisenhaus), примивши првих једанаесторо ратне сирочади из Либана. У овој установи, која је од 1872. отворила и засебно одељење за девојчице, настава се изводила на немачком и арапском језику,[1268] а Шнелер је поред школе отворио читав низ модерних занатских радионица (обућарску, кројачку, пекарску, браварску и столарску) и током 1870-их откупљивао сеоска имања у околини

[1260]Schölch, *Palestine*, 73.
[1261]Темпларско насеље у Јафи је основано на напуштеном америчком пројекту из 1866. „H. A Khayat to N. T. Moore“, 26 September 1866, *Britain and the Holy Land*, 231-233.
[1262]Schölch, *Palestine*, 74.
[1263]*Britain and the Holy Land*, 57.
[1264]Смирнова, „Англо-американское“, 93.
[1265]*Britain and the Holy Land*, 57.
[1266]*The Proceedings of the Church Missionary Society for Africa and the East* (1899/1900), 153.
[1267]Sinno, *Deutsche Interessen*, 108-110.
[1268]Sinno, *Deutsche Interessen*, 56-58.

Јерусалима како би својим штићеницима, по могућству ожењеним питомицама школе Талита Куми, омогућио да оснују узорне протестантске радничке колоније.[1269]

У самом Витлејему и Бејт Џали, међутим, евангелистички рад наилазио је на огромне структурне препреке и отпор старих цркава. Будући да су православни и латински манастири у околини Витлејема били највећи земљопоседници на чијим су имањима сиромашни сељаци из места попут Бејт Џале радили као закупци или надничари, прелазак у протестантизам значио је тренутни губитак земље, посла и куће, а Јерусалимско друштво није имало довољно капитала да откупи сопствена имања за преобраћенике.[1270] И поред тога, сваки протестантски корак одмах је изазивао ланчану реакцију ривалских цркава: када је Јерусалимско друштво 1860. отворило сиротиште у Витлејему, свега три године касније Римокатоличка црква основала је сопствено сиротиште у истом граду, а потом у Бејт Џали подигла мушку и женску школу, сиротиште и латинску богословију, што је праћено новим немачким и руским женским школама крајем 1880-их.[1271]

Оваква густина мисионарских завода и страних конзулата у палестинским градовима имала је и своју наличје: с једне стране, омогућила је локалним породицама у местима попут Назарета да сваки унутрашњи клановски спор решавају тактичким преласцима из једне цркве у другу, док је с друге стране код дела становништва створила потпуну зависност од страних субвенција. Тако је у латинској заједници у Назарету још 1845. избио сукоб унутар велике породице Јамин око старешинства, због чега је Џерис ел Јакуб 1847. демонстративно прешао у англиканску цркву; иако су му рођаци тада са секирама и крамповима напали кућу, он је остао протестант све док се девет година касније није измирио са породицом и вратио у римокатоличанство.[1272] Потпуно исти механизам виђен је у назаретској православној општини када је 1847. Симијан ел Симили успео да потисне дотадашњег старешину Џериса ел Сруџија, на шта су породице Сруџи и Мзави у знак протеста колективно прешле у католичанство, да би се неколико година касније вратиле у православље.[1273] Када је 1860. православни митрополит Назарета Нифон одбио да рукоположи за свештеника једног члана породице Ел Халифи, читав тај род прешао је у Мелкитску цркву, па се након четири године вратио у православље чим је владика Нифон пристао да дотичног рођака (који је у међувремену већ био рукоположен код мелкита у Захлеу) прими у свештенички чин.[1274] Борба за вернике у Назарету добијала је и насилне облике: још су 1855. фрањевци у дворишту свог манастира јавно спалили све протестантске књиге које су одузели од народа и потом напали кућу протестантске мисије, при чему је од последица стреса и повреда преминуо један старији мисионар.[1275] На Васкрс 1875. због спора око коришћења цркве и заступљености у мецлису група младих латина упала у мелкитску цркву у Назарету и изазвала оружану тучу, па је сам папа морао да наложи латинском патријарху у Јерусалиму да измири завађене католике.[1276] У истом Назарету је 1870. лични сукоб око једног бедуинског пастира између локалних муслимана из породице Ел Шихаб и Мусе ел Ибрахима са једне и хришћанског управитеља имања бејрутске банкарске куће Сурсок у том крају са друге стране замало прерастао у мали рат пошто су обе стране поделиле оружје својим присталицама, пре него што је присебни кајмакам војском спречио крвопролиће.[1277] У самом Јерусалиму, пак, стални доток страних милостиња претворио је читаве слојеве градског становништва у професионалне рентијере верског ривалитета:

[1269]Sinno, *Deutsche Interessen*, 59-60, 63-64.
[1270]Sinno, *Deutsche Interessen*, 123-124.
[1271]Sinno, *Deutsche Interessen*, 119-121.
[1272]Manṣūr, Taʾrīḫ an-Nāṣira 83-85.
[1273]Manṣūr, Taʾrīḫ an-Nāṣira 85.
[1274]Manṣūr, Taʾrīḫ an-Nāṣira 95.
[1275]Manṣūr, Taʾrīḫ an-Nāṣira 87.
[1276]Manṣūr, Taʾrīḫ an-Nāṣira 100.
[1277]Manṣūr, Taʾrīḫ an-Nāṣira 99.

француски конзул Жозеф Сјенкјевич писао је 1870. са негодовањем како јерусалимски хришћани и Јевреји уопште не брину за рад јер знају да ће и у најгладнијим годинама бити издржавани страним донацијама, док је његов наследник Ернест Крампон 1873. друштвено стање у Јерусалиму директно назвао „комунизмом“, тврдећи да је таква верска филантропија претворила становништво у просјаке и учинила свако школовање бесмисленим.[1278]

4.5.5 Просветна револуција

Док је у Палестини преовлађивао ходочаснички и задужбинарски модел, у Бејруту, Либану и градовима унутрашње Сирије и Месопотамије мисионарско такмичење покренуло је праву културну, штампарску и образовну револуцију која је поставила темеље модерног арапског народног препорода. Директни верски успеси протестантских мисионара у преобраћању становништва остали су релативно скромни. До почетка XX века у целој Сирији биће основано 28 домаћих презвитеријанских конгрегација, уз нискоцрквене англиканске општине у Палестини.[1279] Због тога је Амерички одбор страних мисија у Бостону већ од 1854-1860, разочаран малим бројем од свега четрдесетак преобраћеника у великом Алепу и гашењем старе Асирске мисије у Мосулу, одлучио да своје главне снаге преусмери на турско и јерменско говорно подручје у Источној и Централној Анадолији. Њихов Централнотурски колеџ је подигнут 1874. и 1876, углавном за јерменско становништво које је живело између Алепа и Црног мора.[1280] Упркос томе, културни утицај протестантских и католичких установа био је огроман. Чак је и у унутрашњим сиријским градовима попут Хомса, Хаме и Мосула само постојање протестантске алтернативе из корена мењало однос снага између верника и традиционалне јерархије. У Мосулу су још 1854, чим је валија званично објавио ферман о протестантској заједници, јаковитски верници поручили свом патријарху да више неће плаћати црквени порез, претећи да ће у случају принудне наплате сви до једног прећи у протестанте.[1281] У Хомсу је долазак првог америчког мисионара 1857. изазвао такав бес православних да је отац једног младића са пријатељима отишао да убије Американца, али се умирио када му је мисионар поклонио примерак арапског превода Библије из пера чувеног књижевника Ахмеда Фариса ел Шидјака; када је православни митрополит Хомса видео ту протестантску Библију у радњи дотичног грађанина и ударио га владичанским штапом, избила је туча која се након интервенције британског и америчког конзула завршила тако што је антиохијски патријарх морао да рашчини митрополита. Наредне године у Хомсу једна девојка која се интересовала за протестантизам јавно је вучена за косу по улици.[1282] Када је бивша питомица кајзервертских ђаконица у Хами 1872. отворила прву протестантску женску школу у граду, православни епископ Хаме је запретио анатемом сваком родитељу који пошаље дете у ту школу.[1283]

Кључно оружје у овој борби за духове била је штампарија. На том пољу амерички и британски протестанти су у Бејруту остварили подухват епохалног значаја израдом новог превода Светог писма на савремени књижевни арапски језик. Рад на преводу започео је још 1848. директор америчке штампарије у Бејруту Илај Смит уз помоћ двојице највећих домаћих хришћанских филолога и песника тог доба, шејха Насифа ел Јазиџија и учитеља Бутруса ел Бустанија: Бустани је израђивао први превод са хебрејског и грчког изворника уз консултовање сирског текста, шејх Насиф је текст чистио од страних идиома и дотеривао у духу класичне

[1278]R. Cohen-Muller, „Christians and Jews in the French Strategy for Ottoman Palestine“, *Religious Communities and Modern Statehood. The Ottoman and Post-Ottoman World at the Age of Nationalism and Colonialism*, eds. M. N. Michael, T. Anastassiadis, C. Verdeil, Berlin 2015, 199-200.
[1279]Jessup, *Fifty-Three Years* I, 83.
[1280]Masters, *Christians and Jews*, 148-150; Joseph, *Muslim-Christian Relations*, 76; Becker, *Revival and Awakening*, 308.
[1281]Joseph, *Muslim-Christian Relations*, 76.
[1282]N. S. Al-Zahrāwī, Usar Ḥimṣ wa-amākin al-ʿibāda min khurūj Ibrāhīm Bāshā al-Miṣrī wa-ḥattā khurūj al-ʿUthmāniyyīn al-Atrāk, 1840-1918 3, Ḥimṣ 1995, 198-199; Jessup, Fifty-Three Years I, 149.
[1283]Jessup, *Fifty-Three Years* II, 426-427.

арапске граматике, док је Смит вршио коначну теолошку редакцију. Притом су преводиоци донели далекосежну језичку одлуку да избегну архаични курански речник и створе чист, јасан и модеран стандардни арапски стил разумљив свим образованим читаоцима. Након Смитове смрти 1857, посао је преузео лекар и оријенталиста Корнелијус ван Дајк заједно са ученим муслиманским шејхом Јусуфом ел Асиром (дипломцем каирског Азхара), па је превод Новог завета завршен у марту 1860, а комплетна Библија одштампана 1865.[1284] Захваљујући масовној дистрибуцији преко Британског и иностраног библијског друштва по изузетно ниским ценама, ова „Бустани-Ван Дајкова Библија“ не само да је потиснула све друге преводе на Блиском истоку, већ је постала језички образац модерне арапске прозе.[1285]

На тај протестантски изазов католички редови одговорили су отварањем сопствених модерних штампарија: док су језуити у Бејруту развијали своју чувену Католичку штампарију а у Алепу 1857. прорадила прва маронитска штампарија,[1286] у Месопотамији су француски доминиканци у Мосулу направили праву штампарску револуцију. Почевши око 1853. са скромном литографском пресом, доминиканци су 1860. уз помоћ француског Друштва за школе на Оријенту, лазариста из Персије и фрањеваца набавили модерна оловна слова за арапски, сирски и халдејски језик. Крајем 1860-их покровитељство над мосулском штампаријом преузео је лично принц и кардинал Луј-Лисјен Бонапарта (синовац Наполеона I) ради штампања монументалне Библије, на којој је осам година радио учени сирски католички полихистор и будући архиепископ Дамаска Јусуф Давуд. Од 1870-их доминиканска штампарија у Мосулу производила је десетине хиљада књига и уџбеника,[1287] а заједно са халдејском Богословијом Светог Петра (отвореном 1866) и доминиканском Сиро-халдејском богословијом Светог Јована (основаном 1878, уз пет основних школа)[1288] постала је колевка модерне источносиријске филологије и каснијег асирског националног препорода – управо ту су штампана капитална дела попут великог речника „Ризница сирског језика“ (1897) архиепископа Томе Ауда из Алкоша и граматике „Кључ арамејског језика“ (1905) Алфонса Мингане.[1289]

Оно што је дефинитивно преломило отпор конзервативних градских средина према западним мисионарским установама била је огромна хуманитарна, медицинска и просветна акција након катастрофе из 1860. Сам град Бејрут, који је између 1830-их и 1860-их израстао у трећу највећу луку Османског царства и главну капију Леванта према Европи, већ је током 1850-их доживљавао дубоку вестернизацију свакодневног живота, због које су конзервативни језуитски посматрачи јадиковали како локална омладина одбацује традиционалну одећу својих отаца, облачи европске уске панталоне, пуши цигаре и проводи време по кафанама.[1290]

Одмах након покоља из лета 1860, у Бејруту је формиран заједнички Англо-амерички хуманитарни комитет који је од 1861. до 1863. одржавао привремену болницу,[1291] док је у

[1284]Jessup, *Fifty-Three Years* I, 75, 108; D. D. Grafton, *The Contested Origins of the 1865 Arabic Bible*, Leiden 2016, 170-185.

[1285]Feodorov, *Arabic Printing*, 42; H. J. Sharkey, „Bibles for Ordinary People: The British and Foreign Bible Society and Middle Eastern Vernacular Publishing“, *« In partibus fidelium ». Missions du Levant et connaissance de l'Orient chrétien (XIXe-XXIe siècles)*, Rome 2022, 283-304.

[1286]Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīḫiyya ʿan Ḥalab*: Aḫbār al-Mawārina II, 93.

[1287]J. J. Pérennès, „L'imprimerie des dominicains de Mossoul“, *« In partibus fidelium ». Missions du Levant et connaissance de l'Orient chrétien (XIXe-XXIe siècles)*, dir. M. Levant et al., Rome 2022, 119-134.

[1288]Joseph, *Muslim-Christian Relations*, 55; D. Wilmshurst, *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East*, Leuven 2000, 213.

[1289]*T. C. Baarda, „Dominican-Iraqi Scholarship and the Syro-Chaldean Seminary of Mosul“, « In partibus fidelium ». Missions du Levant et connaissance de l'Orient chrétien (XIXe-XXIe siècles), dir. M. Levant, P. Bourmaud, S. Gabry-Thienpont, K. Sanchez Summerer, N. Neveu, Rome 2022, 263-282.*

[1290]Makdisi, *Artillery of Heaven*, 190.

[1291]Sinno, *Deutsche Interessen*, 177.

Лондону исте 1860. основано „Британско и континентално удружење азила“ и чувена Британска сиријска мисија Елизабет Боуен Томпсон за школовање удовица и женске сирочади.[1292] Истовремено су у Бејрут стигле немачке протестантске ђаконице из Кајзерверта, које су отвориле женско сиротиште, народну кухињу и интернат, док је пруски протестантски Витешки ред Светог Јована (*Johanniterorden*) основао у Бејруту модерну Јовановску болницу на земљишту које је поклонио сам Фуад-паша, у којој су медицинску негу водиле ђаконице, а лечење професори са новооснованог америчког колеџа.[1293] Када су ђаконице 1862. отвориле нову велику зграду сиротишта и више женске школе Зоар у Бејруту, језуити су у страху од протестантизације католичке деце покренули праву офанзиву: пошто су уговори са мајкама и рођацима сирочади склапани званично пред пруским конзулом, језуити су нудили породицама бесплатну храну, отплату свих дугова и пријем у католичке заводе ако повуку децу од Немица (док је сама Француска још крајем 1860. издејствовала оснивање великог језуитског мушког сиротишта са пољопривредно-занатском школом у Маалаки код Захлеа).[1294] Иако су у први мах успели да одвуку готово сву децу, језуити нису могли финансијски да издрже та обећања, па се већина питомица убрзо вратила код ђаконица, чији је завод у Бејруту (са наставом претежно на француском језику) до 1878. окупљао девојчице из чак једанаест различитих верских заједница, укључујући муслиманке и Јеврејке.[1295] На сличан начин је и у унутрашњости Сирије медицинска жртва мисионара топила вековно неповерење: у Дамаску су током 1860-их никле две протестантске цркве са школама – америчка (1864) и британска (1868)[1296] - као и британско Дамско друштво и огранак Хришћанске заједнице младих (YMCA) под називом „Спона љубави“ (1874).[1297] Када је 1875. Дамаск погодила тешка епидемија колере која је односила и преко 300 живота дневно, херојска пожртвованост француских монахиња Сестара милосрдница и смрт сестре Жозеф која се заразила негујући болеснике оставили су такав утисак на грађане да је чак и тврда православна већина у Баб Туми са поштовањем прихватила присуство латинских установа.[1298]

Истовремено, на суседним падинама Либана и у приморју, амерички презвитеријанци и Шкотска слободна црква изградили су снажну мрежу средњих школа на челу са женским заводима у Бејруту, где још 1861. ниједан родитељ још није био спреман да плаћа школарину за женску децу. Од тада су школе никле затим у Сидону 1862. и Триполију 1872, као и, вероватно најпознатија, у Сук ел Гарбу 1869. (касније премештена у Шувајр).[1299]

Врхунац ове образовне револуције у Бејруту представљало је оснивање двају модерних универзитета који ће обликовати интелектуалну елиту читавог Блиског истока: америчког Сиријског протестантског колеџа (1866, касније преименован у Амерички универзитет у Бејруту) и француског језуитског Универзитета Светог Јосифа (1874-1875). Иако су током 1840-их и 1850-их конзервативни кругови у бостонском централном одбору на челу са секретаром Руфусом Андерсоном оштро критиковали отварање виших школа у којима се учи енглески језик, тврдећи да такве школе уз огромне трошкове не стварају вернике већ „денационализоване“ младиће који јуре за световним трговачким и конзуларним каријерама,[1300] мисионари на терену на челу са Данијелом Блисом и Корнелијусом ван Дајком изборили су се 1866. за отварање Сиријског протестантског колеџа са посебним Медицинским

[1292]Sinno, *Deutsche Interessen*, 171.
[1293]Jessup, *Fifty-Three Years* I, 230; Sinno, *Deutsche Interessen*, 171-172.
[1294]BOA HR.TO 199/6, 3-4.
[1295]Sinno, *Deutsche Interessen*, 173-174, 178.
[1296]Qasāṭlī, *Al-Rawḍa al-ġannāʾ*, 103; уп. BOA C.ADL 93/5567 за британску дозволу у Баб Туми из 1866.
[1297]Qasāṭlī, *Al-Rawḍa al-ġannāʾ*, 120; Смирнова, „Англо-американское“, 93.
[1298]Bocquet, „Un exemple“, 33-59.
[1299]Jessup, *Fifty-Three Years* I, 224-225; II, 508.
[1300]Makdisi, *Artillery of Heaven*, 191.

факултетом.[1301] Француски научник Пелаган, који је по налогу париског Министарства просвете обишао Сирију, упозорио је тада своју владу да се Французи из сопствене лакомислености подсмевају новим арапским лекарима са америчког колеџа, не видећи да сваки тај дипломирани лекар по повратку у свој град постаје најмоћнији агент англосаксонског језика, науке и политике, у коју Британија и Америка улажу десет пута више новца од свих романских држава заједно.[1302] Као директан француски и католички одговор на амерички колеџ, језуити су 1874. преселили свој стари семинар из Газира у Бејрут и у присуству француског генералног конзула Рустана и маронитског архиепископа Јосифа Дибса положили темеље Колегијума и Универзитета Светог Јосифа, који је уз финансијску помоћ прикупљену у Француској, Британији и Америци од оца Амброзија Моноа и Франсоа Пајуа почео са радом у новембру 1875. и убрзо добио папску повељу универзитета.[1303] Овај језуитски универзитет је са преко 500 студената (и још 700 ђака у придруженој основној школи) и са сопственим Француским медицинским факултетом који је 1883. отворен уз државне субвенције Париза убрзо достигао и престигао свог протестантског супарника.[1304] Док је Француска дипломе овог факултета изједначила са својим државним дипломама 1888, а Османско царство то учинило споразумом о мешовитој испитној комисији из 1898, његови дипломци су већ градили лекарске и јавне каријере од Сирије и Египта до Европе и Америке.[1305] До 1877. у самом Бејруту радиле су већ 93 школе (од чега 30 протестантских, у којима се школовало чак 44 процента свих ученица у граду).[1306] Тек је оваква експлозија страних завода навела Високу порту да 1869. донесе свој чувени Закон о јавном образовању (*Maarif-i Umumiye Nizamnamesi*), којим је прописано да све приватне и мисионарске школе, као и њихови наставни програми и уџбеници, морају добити званичну дозволу државних просветних власти под претњом затварања.[1307] Власти су ово по први пут почеле строже да примењују током 1874, када је у Акри затворена једна протестантска школа грађена без дозволе, а кајмакам у Латакији забранио отварање мисионарских школа без фермана. Ипак, контрола власти је до краја Османског царства била сведена на појединачне забране и инспекције, без системског решења.[1308]

Најдубљи и најтрајнији плод овог образовног преображаја у Бејруту било је рађање модерне световне интелигенције и секуларног концепта сиријске домовине (*Waṭan*). Сам географски и историјски појам „Сирије“ (*Sūriyya*), који је у арапској употреби вековима био потиснут обласним називима (*Bilād aš-Šam*), ушао је у модерни јавни говор преко раних мисионарских текстова, почевши од опроштајне посланице америчког мисионара Џонаса Кинга својим пријатељима у Палестини и Сирији из 1825. и дела домаћих хришћанских аутора попут православног драгомана Асада Хајата и јерменског протестанта Грегорија Вортабета.[1309] За учене арапске хришћане у Бејруту назив „Сирија“ био је посебно привлачан управо зато што је био предисламског порекла, па је омогућавао стварање једног заједничког територијалног и културног идентитета у којем су хришћанска вера и арапски језик били

[1301]Sinno, *Deutsche Interessen*, 166.
[1302]Смирнова, „Англо-американское“, 92.
[1303]Sinno, *Deutsche Interessen*, 166-167; L. Šayḫū, „Sanatunā ar-rābiʿa – yūbīl kulliyyatunā al-fiḍḍī“, *al-Mašriq* 4/1 (1901): 1-4; уп. BOA A.MKT.UM 806/10 и 809/53 о спору око градње каравансараја уз римокатоличку цркву у бејрутском предграђу 1864.
[1304]Šayḫū, „Sanatunā“, 10-11.
[1305]M. Kūlanğat, „Al-ʿUrs al-fiḍḍī li-l-maktab al-faransī aṭ-ṭibbī“, *al-Mašriq* 11/5 (1908): 343-344.
[1306]Sinno, *Deutsche Interessen*, 166-168.
[1307]Şahin, *Faithful Encounters*, 76.
[1308]TNA FO 424/34, „Copy of a Letter dated Nazareth, September 7, 1874, addressed by the Rev. John Zeller to G. Jackson Eldridge, Esq., Her Britannic Majesty's Consul-General at Beyrout“, September 7, 1874, 110-111; TNA FO 424/34, „Sir H. Elliot to the Earl of Derby“, November 20, 1874, 118-119.
[1309]F. Zachs, *The Making of a Syrian Identity. Intellectuals and Merchants in Nineteenth Century Beirut*, Leiden 2005, 136.

потпуно равноправни са исламом.[1310] У том духу су амерички мисионари (Смит, Ван Дајк, Де Форест) и домаћи хришћански интелектуалци (Бутрус ел Бустани, Насиф ел Јазиџи, Халил Мишака) још 1847. у Бејруту основали прво „Сиријско друштво за стицање наука и уметности“, чије је зборнике радова Бустани објавио 1852.[1311] Језуити су као одговор 1850. основали ривалско „Оријентално друштво“ у којем су се окупљали угледни католички интелектуалци (Танус и Захир ел Шидјак, Хабиб ел Јазиџи, браћа Абела, Ибрахим Мишака и Ибрахим Бахус).[1312]

Централна личност овог преласка са мисионарског верског полемичарства на модерни секуларни патриотизам био је управо Бутрус ел Бустани (1819-1883). Некадашњи маронитски богослов из Ајн Вараке који је по доласку у Бејрут 1840. прешао у протестантизам, радио са Смитом на преводу Библије и дуго служио као драгоман америчког конзулата, Бустани је доживео дубоки духовни потрес уочи и током крвавих покоља у Либану и Дамаску 1860. Непосредно пред избијање рата објавио је биографију првог протестантског мученика Асада ел Шидјака, у којој је оштро критиковао и маронитски верски фанатизам и охоли патернализам западних мисионара. У јесен 1860. и почетком 1861. је покренуо серију од једанаест чувених патриотских посланица под називом „Труба Сирије“ (*Nafīr Sūriyya*), потписујући се као „Онај који воли домовину“. У тим прогласима Бустани је поручио својим сународницима свих вера да Сирија никада неће изаћи из круга крви све док се слепа оданост верској секти не замени љубављу према заједничкој домовини (*ḥubb al-waṭan*), строгим раздвајањем духовне од световне власти и међуверским братством људи који деле исти арапски језик, обичаје и тло.[1313] Да би ту идеју спровео у дело, Бустани је 1863. у Бејруту основао чувену „Народну школу“ (*al-Madrasa al-Waṭaniyya*), прву световну и потпуно надконфесионалну средњу школу у арапском свету: у њој су заједно учили хришћани свих цркава, муслимани, друзи и Јевреји, настава се изводила на чистом арапском језику уз турски и европске језике, а сваком ученику је било загарантовано поштовање његове рођене вере без икаквог прозелитизма, захваљујући чему је Бустанијева школа убрзо имала више ђака него обе америчке мисионарске школе у Бејруту заједно.[1314]

Званични просветни годишњаци османског Министарства просвете (*Salnāme-i Nezāret-i Maʿārif-i ʿUmūmiyye*) са прелаза из XIX у XX век (1898-1903), упркос методолошкој неуједначености, пружају релативно користан статистички пресек ове образовне, медијске и конзуларне трансформације блискоисточних провинција. Према званичним таблицама Министарства из 1901-1903, степен обухваћености становништва школском мрежом показивао је велику асиметрију између левантског приморја и месопотамске унутрашњости: највиши просветни индекс у читавом региону – због тога што је пописан само центар административне јединице – бележио је Јерусалимски мутесарифлук са чак 174,8 ученика на хиљаду становника (10.493 ђака на 60.000 пописаних душа), за којим су следили Бејрутски вилајет са 56 до 59,1 промила (38.576 ученика 1903), Алепски вилајет са 51,46 промила (42.080 ученика) и Сиријски вилајет са 40,63 промила (22.745 ученика). На знатно нижем ступњу стајали су Багдадски вилајет са 27,8 промила (5.320 ученика), Басрански са 23,8 промила (3.671 ученик), Мосулски са 22,14 промила (6.699 ученика) и Дијарбекирски вилајет са 21,15 до 24,1 промила (10.383 ученика).[1315] Иако су државне средње школе (*mekteb-i iʿdādī*) и војне ниже гимназије (*rüşdī-i ʿaskerī*) формално биле отворене за све вероисповести, хришћански ученици су у државним

[1310]Zachs, *The Making*, 142.
[1311]Zachs, *The Making*, 137-139.
[1312]Y. I. Sarkīs, „Al-Ǧamʿiyya al-mašriqiyya fī Bayrūt“, *al-Mašriq* 1 (1909): 32-38.
[1313]Schlicht, *Frankreich*, 186; Makdisi, *Artillery of Heaven*, 202-206.
[1314]Makdisi, *Artillery of Heaven*, 202-211.
[1315]*Salnāme-i Nezāret-i Maʿārif-i ʿUmūmiyye*, 1319 H (1901), 462, 468, 485, 528, 604, 644, 906; *Исто*, 1321 H (1903), 401, 406, 418, 455, 502, 530, 677, 727.

идадијама чинили тек незнатну мањину јер су похађали сопствене конфесионалне и мисионарске заводе; једини изузетак представљале су државне гимназије у Бејруту (где је 1899. од 36 немуслиманских ђака њих 30 примало бесплатни државни интернат) и у Багдаду, где је број немуслиманских ђака (махом Јевреја и хришћана који су се спремали за чиновничку службу) порастао са 21 (1899) на 40 ученика према 176 муслимана у 1903. години.[1316] Истовремено, евиденција Министарства просвете открива да је огроман део страних мисионарских и домаћих хришћанских школа деценијама радио потпуно мимо државне контроле, са званичном рубриком „без дозволе“ (*ruḫṣatsız / bilā-ruḫṣat*): без царског фермана радили су како амерички Централнотурски колеџ (са 630 студената 1903) и француски језуитски Медицински факултет Сен Жозеф у Бејруту, тако и готово све француске, руске, америчке, енглеске, немачке и италијанске школе у Бејруту, Триполију, Хаифи, Назарету, Алепу, Марашу и Мосулу. Уз њих, без дозволе су биле и десетине локалних маронитских, мелкитских, православних и јерменских школа, док су у самом Багдаду латинске школе отаца кармелићана и часних сестара – такође без званичне дозволе – окупљале су преко хиљаду дечака и девојчица.[1317] Подједнако оштра разлика владала је и у области штампе: док је Бејрут крајем XIX века имао између 17 и 20 штампарија и близу двадесет арапских и француских листова и часописа (уз 15 штампарија у самом Јерусалиму и две у Јафи, међу којима је од 1895/96. радила и тројезична арапско-француско-руска штампарија православног Арапина Џорџија Хабиба Хананије), у читавом Мосулском, Дијарбекирском, Багдадском и Басранском вилајету крајем века није излазио ниједан приватни лист већ само званичне вилајетске новине (док је у Мосулу без државне дозволе радила чувена вишејезична штампарија француских доминиканаца).[1318]

4.5.6 Велика источна криза и први уставни период

Административна рецентрализација Блиског истока кроз Закон о вилајетима (1864/1871) била је праћена и темељном реформом правосуђа којом је створен систем редовних државних, односно низамијских судова (*Mehâkim-i Nizâmiye*). Док су у првој фази Танзимата судска и извршна власт биле спојене у рукама локалних управних већа (*meclis-i idâre*), Закон о вилајетима из 1864. и реформа Врховног савета правде (*Divan-ı Ahkâm-ı Adliye*) под вођством Ахмед Џевдет-паше (некадашњег инспектора у Сирији и Алепу) институционално су раздвојили управу од судства. У сваком санџаку и вилајету успостављени су првостепени и апелациони низамијски судови подељени на грађанска и кривична одељења, у којима су уз председавајућег шеријатског судију (*nâib*) равноправно судили изабрани чланови (*aʿzâ*) из редова локалних муслимана и хришћана, док је доношењем „Мецеле“ (*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, 1869-1876) и преузимањем модела француских трговачких, кривичних и процесних законика озакоњено равноправно сведочење свих поданика царства.[1319]

Настојећи да умири побуњене балканске провинције и предухитри колективну дипломатску интервенцију европских кабинета, султан Абдулазиз је средином децембра 1875. године упутио великом везиру опширан „Ферман о унутрашњим реформама“ (*Iṣlāḥāt-ı dāḫiliyeye dāʾir fermān-ı ʿālī*), праћен одлуком о оснивању сталног Извршног већа (*Meclis-i İcrāʾāt*) за надзор над њиховим спровођењем у вилајетима. Овај акт представљао је својеврсно

[1316] *Salnāme-i Nezāret-i Maʿārif-i ʿUmūmiyye*, 1316 H (1898), 1014-1015; *Исто*, sene 1317 H (1899), 1062, 1076-1079, 1108-1114, 1231-1232, 1402-1405, 1470; *Исто*, 1321 H (1903), 406, 418, 455-457, 502, 530-532, 677, 728.
[1317] *Salnāme-i Nezāret-i Maʿārif-i ʿUmūmiyye*, 1316 H (1898), 970, 984-987, 1014-1017, 1204-1205, 1248-1249; *Исто*, sene 1317 H (1899), 1070-1071, 1084-1087, 1122-1133, 1414-1417, 1472-1484; *Исто*, 1321 H (1903), 413, 425-434, 466-467, 535-539, 684-685; уп. *Salnāme-i Vilāyet-i Baġdād*, 1311 H (1893), 148–150.
[1318] *Salnāme-i Nezāret-i Maʿārif-i ʿUmūmiyye*, 1316 H (1898), 957, 970, 988-990, 1020-1021, 1205, 1244, 1249; *Исто*, 1317 H (1899), 1419-1420, 1489, 1864; *Исто*, 1318 H (1900), 1208–1210, 1590, 1666; *Salnāme-i Cebel-i Lübnān*, 1309 H (1892), 100-106.
[1319] „Mehâkim-i Nizâmiyenin Teşkilâtı Kânûn-ı Muvakkati“, *Düstur*, Tertib-i Evvel IV, İstanbul 1299 H (1882), 245-260.

званично признање Цариграда да кључна обећања из Хатихумајуна током претходне две деценије нису била спроведена у провинцијској пракси. Полазећи од начела потпуне одвојености извршне од судске власти и несмењивости судија, ферман је прописао да се сви спорови између муслимана и немуслимана, као и између припадника различитих немуслиманских заједница, убудуће решавају искључиво пред редовним државним (низамијским) судовима, те да и муслимани и хришћани слободно бирају своје представнике у низамијским судовима и управним већима (*meclis-i idāre*) без притиска локалних паша. Како би се искориниле најтеже фискалне злоупотребе на које су се деценијама жалили блискоисточни хришћани, најављено је укидање посредништва закупаца (*mültezim*) при убирању десетине, најстроже је забрањени принудни рад и бесплатни кулук (*angarya*) на јавним радовима, а наплата пореза у провинцији потпуно је одузета од жандармерије (*zaptiye*) и поверена посебним цивилним порезницима (*taḥṣīldār*) бираним из редова и муслимана и немуслимана. Посебна пажња посвећена је неправедном разрезивању пореза на војни откуп (*bedel-i ʿaskerī*): прописано је да се ова дажбина више нипошто не сме наплаћивати од немуслиманских младића млађих од двадесет нити мушкараца старијих од четрдесет година, као ни од болесних и неспособних за рад, док је за муслимане износ војног откупа преполовљен са стотину на педесет лира. Уједно је осуђена пракса појединих провинцијских власти да хришћанима ускраћују куповину земље, те је свим поданицима без разлике гарантовано право стицања државног (*arāżī-i mīrīye*) и упражњеног земљишта (*maḥlūlāt*) на јавним лицитацијама уз централизацију издавања тапија преко Главне управе за катастар, док је локалним властима забрањено свако мешање у тестаменте немуслимана и имовину њихове сирочади, која је остављена под старатељством црквених поглавара.[1320]

Колико су се политичке и друштвене прилике у Сирији и Палестини промениле након државне централизације из 1860-их и јачања урбаних елита показало се током Велике источне кризе, Првог уставног периода и руско-османског рата (1875-1878), када је читав регион, упркос огромној економској беди, војној мобилизацији и ратној хистерији, прошао кроз најтежи потрес царства без иједног великог сукоба. Повремени локални изгреди који су се дешавали средином 1870-их више нису могли да прерасту у општи пожар јер су власти одмах интервенисале: када је у новембру 1874. у Хомсу муслиманска маса из три правца упала у хришћанску махалу зато што су хришћани тражили од власти кажњавање лопова који су убили њиховог ноћног чувара, војска је брзо успоставила ред.[1321] Слично томе, када је крајем децембра 1874. у селу Рашаја ел Фухар код Хасбаје један православац уз помоћ петорице друских одметника отео девојку чији су га родитељи одбили, па је у обрачуну са жандармеријом погинуо један друз а околна друска села кренула у пљачку и изазвала бекство породица ка Марџајуну, Набатији и Сидону, побуна је одмах угушена у зачетку.[1322]

Избијање устанка у Херцеговини и Босни 1875, рат са Србијом и Црном Гором 1876. и финансијски банкрот османске државе (праћен дугим ефектима краха европских берзи 1873. и трогодишњом сушом у Анадолији) изазвали су у сиријским и палестинским градовима нови талас узнемирености. У јуну 1876. хришћани у Јерусалиму су у паници закључали своје радње и куће и пребегли у утврђене манастире када су се градом пронеле гласине о наводном предстојећем покољу, у Хаифи је расло непријатељство локалних муслимана према немачким Темпларима, док су у пролеће 1877. у Лиди демонстранти полупали прозоре на православној Цркви Светог Ђорђа након хушкачких проповеди једног локалног шејха.[1323] Вест да се у Цариграду припрема проглашење Устава и сазивање парламента у којем ће равноправно седети

[1320]„Islâhât-ı dâhiliyeye dâir vekâlet-i mutlakaya hitâben şeref-sâdır olan fermân-ı 'âlînin sûret-i münîfesidir“ и „Meclis-i İcrâ'âtın vezâifine dâir karârnâme“, *Düstur, Tertib-i Evvel III*, İstanbul 1293 H (1876), 1–10.
[1321]TNA FO 424/34, „Vice-Consul Green to Sir H. Elliot“, November 19, 1874, 122-123.
[1322]TNA FO 424/34, „Consul-General Eldridge to the Earl of Derby“, December 23, 1874, 38-40.
[1323]Schölch, *Palestine*, 275.

и хришћани изазвала је у децембру 1876. уличне немире у Алепу, чему је допринела и чињеница да су се те године поклопили Курбан-бајрам и хришћански Божић,[1324] док је почетак убрзане мобилизације резервиста (redif) за предстојећи рат са Русијом довео до појединачних напада мобилисаних муслимана на хришћанске комшије, али без икаквих организованих напада.[1325]

Само свечано проглашење првог Османског устава (*Kānûn-ı Esâsî*) децембра 1876. од стране новог султана Абдулхамида II и великог везира Мидхат-паше донело је круну танзиматске правне еволуције: члан 8 прописао је да се сви поданици царства, без обзира на веру и вероисповест, без изузетка називају „Османлијама“ (*Osmanlı*), појмом који је пре Танзимата био резервисан искључиво за владајућу династију и војно-бирократску елиту. Иако је ислам проглашен државном религијом, држава је истовремено гарантовала слободу свих признатих вероисповести и старих духовних привилегија заједница.[1326] На самом терену у Сирији, међутим, проглашење Устава дочекано је међу хришћанима са равнодушношћу због претходних неиспуњених обећања из 1856, док су муслимани отворено негодовали због нових уступака Европи, па је британски генерални конзул у Бејруту Џорџ Елдриџ оцењивао да сви заправо гледају у исход Цариградске амбасадорске конференције.[1327] Појединачни инциденти, попут цепања женских велова на улицама, претњи, пребијања једног православног свештеника у Идлибу и узнемиравања породице британског вицеконзула Хабиба Абеле у Сидону,[1328] брзо су утихнули већ у јануару 1877. пред општим економским мртвилом и бедом која је притисла све слојеве.[1329]Сами избори за први Османски парламент у пролеће 1877. нису изазвали шире интересовање народа. Административно веће аутономног Либана одлучно је одбило да пошаље посланике у Цариград уз образложење да је једини устав који Либанци признају њихов међународни Регуламент из 1861.[1330] За Вилајет Сирију изабрана су четворица посланика, међу којима су као хришћански представници у два сазива седели угледни бејрутски православац Никола Накаш, триполитански православац Науфал Науфал и бејрутски маронит Халил Ганем.[1331] О њиховом раду у престоници редовно је писао нови бејрутски лист Лисан ел Хал Бутруса и Салима Бустанија, који је у јануару 1878. пренео вест да су сиријски посланици у скупштини тражили издвајање Бејрута са приморјем у засебан „феничански вилајет“.[1332] Исти лист је у тим ратним данима позивао Сиријце свих вера да заједнички прикупљају хуманитарну помоћ за муслиманске избеглице из окупиране Румелије.[1333]

Непосредно ослањајући се управо на чланове 11, 16 и 111 новопроглашеног Османског устава, Висока порта је у марту 1878. донела и прву низамнаму протестантске заједнице од десет чланова, чиме је правно заокружена организација најмлађе признате групе хришћана у Царству. За разлику од традиционалних цркава са епископском јерархијом, протестантска заједница је овим статутом организована по чисто световном и конгрегационалистичком моделу: на челу заједнице у Цариграду налазио се грађански заступник (*vekil*) постављен царским ферманом, док су у провинцијским местима деловали месни векили потврђени наредбом Великог везирата. Уз главног и месне заступнике устројена су изборна већа (*meclis*) од најмање седам чланова који су морали бити рођени и неосуђивани османски поданици.

[1324]TNA FO 424/48, „Consul Skene to Sir H. Elliot“, December 14, 1876, 112.
[1325]TNA FO 424/48, „Consul Skene to Sir H. Elliot“, December 14, 1876, 34.
[1326]Deringil, *Conversion*, 64.
[1327]TNA FO 424/48, „Consul-General Eldridge to Sir H. Elliot“, December 14, 1876, 167-169.
[1328]TNA FO 424/49, „Vice-Consul Abela to Consul-General Eldridge“, January 17, 1877, 16-17.
[1329]TNA FO 424/48, „Acting Vice-Consul Blanche to Consul-General Eldridge“, January 6, 1877, 178-179; TNA FO 424/48, „Consul-General Eldridge to Sir H. Elliot“, January 11, 1877, 179.
[1330]Spagnolo, *France*, 152.
[1331]TNA FO 424/50, „Consul-General Eldridge to Mr. Jocelyn“, March 3, 1877, 143-144.
[1332]*Lisān al-Ḥāl* 28, 9/21. kānūn al-ṯānī 1878, 4.
[1333]*Lisān al-Ḥāl* 29, 16/28. kānūn al-ṯānī 1878, 4.

Овим већима је, у оквиру граница члана 111 Устава, поверено управљање протестантским црквама, школама и добротворним прилозима, као и решавање брачних питања. Гарантована је слобода богослужења у храмовима подигнутим са царским ферманом и рад протестантских школа у складу са чланом 16 Устава, уз остављање права самој заједници да изради детаљан изборни правилник и поднесе га Порти на потврду.[1334]

Права провера стабилности новог сиријског поретка наступила је у априлу 1877, када је након пропасти Цариградске конференције и смене Мидхат-паше Русија објавила рат Османском царству. Пошто су руски конзули напустили Сирију и Палестину а дипломатску заштиту руских поданика и установа уз сагласност Порте преузело је Немачко царство.[1335] Међу сиријским хришћанима завладао је велики страх, нарочито када је у априлу 1877. у Антепу група муслимана каменовала америчку протестантску школу и изазвала тучу.[1336] Међутим, у самом Дамаску догодио се историјски преокрет у односу на 1860: када је британски вицеконзул Томас Џаго обишао поглаваре најутицајнијих муслиманских породица и улеме у Дамаску (укључујући и оне за које се сумњало да су стајали иза покоља из 1860), сви до једног дали су му најчвршћа уверавања да ће град остати потпуно миран, истичући да је сећање на страшну казну Фуад-паше из 1860. сувише дубоко, да централна власт сада не даје никакве знаке подршке нередима и да је муслиманско становништво сувише исцрпљено регрутацијом и сиромаштвом да би помишљало на било какве покрете против хришћана.[1337]

Једина област у којој је током ратне 1877. и почетком 1878, услед одласка редовне војске на фронт, дошло до озбиљних оружаних побуна и напада на хришћанска села биле су алавитске (ансаријске) планине у залеђу Латакије, Сафите и Триполија. Повод за буну у области Маркаба у мају 1877. било је убиство локалног ансаријског првака Али Едеа кога је убио један владин коњаник, на шта су власти одбиле да реагују прогласивши убијеног за обичног разбојника.[1338] Групе наоружаних ансарија тада су порушиле млинове на реци Маркије претећи хришћанским сељацима из Елметена, док су одметници из Џебел Акрада пљачкали села око Латакије и Џиср ел Шугура; ипак, чак и усред тих немира британски вицеконзул у Латакији Витали забележио је упечатљив пример међуверског поверења: планински хришћани из села Сахјуна, плашећи се могућег напада градских сунитских муслимана, послали су сву своју покретну имовину и стоку на чување својим суседима ансаријама у планинама са којима су живели у миру.[1339] Док су се северна племена око Латакије повукла пред малим одредом војске,[1340] на југу у областима Сафите и Хисн ел Акрада моћни ансаријски поглавар Хаваш-бег (син Исмаил Хаир-бега) већ је два месеца некажњено пљачкао хришћанска села уз подршку појединих локалних муслимана.[1341] Када је у јулу 1877. триполитански мутесариф Шукри-бег са свега 250 резервиста (од којих су више од половине били сами ансарије) и малим одредом из Хаме ушао у Сафиту, побуњеници су побегли у густе шуме Вади ел Ујуна у које малобројна војска није смела да зађе, мада су се сеоски мухтари и један Хаваш-бегов син формално предали мутесарифу.[1342] До краја лета 1877. ансаријски напади у Сафити су спласнули јер је избио међусобни рат између самих ансарија и локалних сунита, али су се пљачке хришћанских села и скрнављење цркава пренели јужније у област Акара и Драјба, где је британски вицеконзул Бланш веровао да иза напада стоји најутицајнија муслиманска земљопоседничка породица

[1334] „Protestan Cemâ'ati Nizâmnâme-i Esâsîsi“, *Düstur, Tertib-i Evvel IV,* İstanbul 1299 H (1882), 615-616.
[1335] TNA FO 424/53, „Lord Odo Russell to the Earl of Derby“, May 4, 1877, 42.
[1336] TNA FO 424/51, „Consul Skene to Mr. Jocelyn“, April 4, 1877, 152.
[1337] TNA FO 424/53, „Consul-General Eldridge to Mr. Layard“, April 29, 1877, 148-149.
[1338] TNA FO 424/57, „Extract of a Letter dated July 8, 1877, from Latakia“, 230-231.
[1339] TNA FO 424/55, „Vice-Consul Vitalé to Consul-General Eldridge“, May 22, 1877, 159.
[1340] TNA FO 424/55, „Vice-Consul Vitalé to Consul-General Eldridge“, May 26, 1877, 162-163.
[1341] TNA FO 424/55, „Acting Vice-Consul Blanche to Consul-General Eldridge“, May 29, 1877,
[1342] TNA FO 424/59, „Acting Vice-Consul Blanche to Consul Eldridge“, June 9, 1877, 61-62.

Абуд,[1343] као и у села око Хаме која су нападале аге из куће Абу Хамуд.[1344] До пролећа 1878, у тренутку када је руска војска већ стајала пред Цариградом у Сан Стефану, Триполитански мутесарифлук се због ових пљачки, прогона хришћана у области Џубејла, глади и изненадног искрцавања 6.000 черкеских избеглица са Балкана нашао на ивици потпуног колапса, који је избегнут тек хитним пребацивањем Черкеза у унутрашњост ка Хомсу и Хами.[1345]

Ратни слом Османског царства на Балкану и Кавказу 1877-1878. и привремена суспензија Устава од стране султана Абдулхамида II отворили су на самом крају ове епохе и питање будуће политичке судбине арапских провинција, како у тајној дипломатији Великих сила тако и међу самим домаћим елитама. У јуну 1877, у тренутку руског напредовања, француски министар спољних послова војвода Луј Деказ изашао је пред британског амбасадора у Паризу лорда Лајонса са поверљивим планом да Француска и Уједињено Краљевство заједнички окупирају и успоставе двојни протекторат над Сиријом и Египтом (укључујући Крит и Родос) како би предупредили последице евентуалног руског заузимања Босфора и Дарданела. Британска дипломатија је, међутим, одмах прозрела да Париз тим предлогом покушава да поврати престиж изгубљен 1870. и да би Француска због веће копнене војске преузела контролу над Сиријом, па је Лондон након Санстефанског мира у пролеће 1878. одлучио да делује сам: британска флота ушла је у Мраморно море, тајном Кипарском конвенцијом у јуну 1878. Британија је од султана преузела острво Кипар као стратешку базу на самом прагу сиријске обале.[1346]

***

Раздобље између проглашења Хатишерифа од Гилхане (1839) и Берлинског конгреса (1878) представљало је преломну епоху у којој су се из темеља преобразили правни положај, унутрашње устројство и друштвена свест хришћанских заједница Блиског истока. У ове четири деценије најјасније се испољила сва сложеност тростране интеракције између османских реформиста, европских Великих сила и самих локалних хришћанских актера. Танзиматски захвати Високе порте, вођени настојањем да се Царство централизује, модернизује и очува кроз концепт османизма, срушили су вековни неписани поредак неједнакости, али и старе механизме локалног суживота. Док је Хатишериф од Гилхане (1839) начелно прокламовао безбедност живота, части и имовине свих султанових поданика, Хатихумајун из 1856. године отишао је корак даље: формално је изједначио немуслимане са муслиманима, али је истовремено потврдио и реформисао права вероисповедних заједница, отворивши пут ка доношењу посебних статута низамнама током шездесетих година XIX века. Тиме су некадашње флуидне, обичајним правом и локалним односима одређене хришћанске групације први пут претворене у институционализоване и правно дефинисане заједнице.

Паралелно са државном реформом „одозго“, овај период обележила је невиђена експанзија утицаја Великих сила на простору Блиског истока. Након повлачења египатских трупа Ибрахим-паше (1840) и посебно након Кримског рата (1853–1856), верско питање постало је главно поље дипломатског и културног надметања „Трију сила“. Ослањајући се на систем капитулација и конзуларних протектората, европске силе више се нису задовољавале само дипломатским притисцима у Цариграду. Оне су, преко густе мреже мисија, школа, штампарија и добротворних установа у Сирији, Либану, Палестини и Месопотамији, директно улазиле у свакодневни живот блискоисточних хришћана. Признавање засебне протестантске заједнице (1850) под британским и америчким утицајем, учвршћивање источнокатоличких

[1343]TNA FO 424/60, „Vice-Consul Blanche to Consul-General Eldridge“, August 19, 1877, 20-21.
[1344]TNA FO 424/66, „Extract of Letter addressed by the Kaïmakam of Akkar to the Governor of Tripoli“, December 19, 1877, 127.
[1345]TNA FO 424/70, „Consul-General Eldridge to the Marquis of Salisbury“, April 27, 1878, 150-152.
[1346]TNA FO 424/55, „Lord Lyons to the Earl of Derby“, June 9, 1877, 130.

црквава под француским покровитељством, као и оснивање Руске духовне мисије у Јерусалиму (1847) ради сузбијања западног прозелитизма и грчке црквене доминације, трајно су изменили конфесионалну мапу региона.

Ипак, анализа догађаја од 1839. до 1878. године показује да блискоисточни хришћани у тим процесима нису били пасивни објекти туђих политика. Напротив, духовне вође, трговачка елита и новоформирана градска интелигенција вешто су користили супарништво конзула и нове османске правне оквире како би заштитили своје економске интересе, изборили црквену аутономију или ојачали положај сопствене заједнице у односу на супарничке конфесије. Међутим, цена те двоструке ослоњености била је изузетно висока. Нарушавање традиционалне хијерархије, видљиви економски успон хришћана у приморским и трговачким градовима, те отворено мешање европских конзула изазвали су снажан отпор муслиманског становништва и старих локалних елита. Та напетост кулминирала је немирима у Алепу (1850), грађанским ратом у Либану и покољем у Дамаску 1860. Ове кризе су оголиле парадокс читаве епохе: реформе и стране интервенције, замишљене да стабилизују положај хришћана, у пракси су продубиле јаз између верских заједница и послужиле као повод за директно мешање Великих сила, попут успостављања аутономног мутесарифлука у Планинском Либану (1861).

Док је на спољном плану расла међуконфесионална поларизација, унутар самих хришћанских заједница танзиматске уредбе о увођењу мешовитих савета покренуле су тиху револуцију. Укључивање световних представника у црквену управу ограничило је дотадашњу самовољу вишег клира и отворило простор за успон световног лаиката. Тај процес, праћен процватом мисионарског и домаћег школства, штампе и културног препорода, посебно у Бејруту и Јерусалиму, довео је до првих отворених сукоба арапске паствe и свештенства са страним јерархијама: пре свега са грчком управом у Јерусалимској и Антиохијској патријаршији, али и са ватиканским централизмом који је покушао да сузбије аутономију источних католичких патријараха током Првог ватиканског сабора (1869-1870).

Велика источна криза и Берлински конгрес 1878. године ставили су тачку на ову епоху. Интернационализација питања османских хришћана и територијални губици Царства уверили су нову владу султана Абдулхамида II да је танзиматска политика уступака доживела неуспех. У нови период након 1878. године блискоисточни хришћани ушли су правно еманципованији, институционално организованији и образованији од својих предака из 1839, али истовремено конфесионално подељенији и суочени са растућим неповерењем османске државе која се окретала панисламизму и политичкој реакцији.

5 Између империјалног и локалног (1878-1914)

5.1 Хамидовска држава

5.1.1 Послератна анархија и политика исламизације

Завршетак руско-османског рата 1878. оставио је блискоисточне провинције Османског царства у стању дубоке економске исцрпљености, глади и опште небезбедности. За разлику од ранијих сукоба из средине века, рат из 1877. и 1878. захтевао је масовну војну мобилизацију муслиманског становништва Сирије и Палестине. Према извештају британског конзула Ноела Темпла Мура из Јерусалима, од 12.000 регрутованих палестинских муслимана кући се вратила свега једна четвртина, па су огромни људски губици у муслиманским породицама изазвали нови талас горчине и суревњивости према хришћанским суседима који су били поштеђени војне обавезе.[1347] У северној Сирији и околини Алепа распад јавног реда попримио је драматичне размере. Британски конзул Патрик Хендерсон јављао је у октобру 1878. да су се у самом Алепу за кратко време догодила чак 73 убиства, а да за њих нико није одговарао. Пошто је вероватноћа судског кажњавања злочинаца постала минимална, револвер и ханџар постали су неизоставни пратиоци сваког грађанина који је излазио на улицу, док су се разбојничким дружинама у околини града сада придруживали и наоружани черкески мухаџири.[1348]

Слична анархија владала је и у приобалном појасу Триполитанског санџака, одакле је британски вицеконзул Шарл Бланш почетком 1879. извештавао о новим убиствима хришћана у ансаријским областима која су овога пута чинили локални муслимани. Локално управно веће није решавало ниједан случај, већ је редовно склапало новчане нагодбе са убицама и пуштало их на слободу. Стање у Триполију додатно се погоршало када су групе черкеских избеглица, које су претходне године биле упућене у унутрашњост ка Хомсу и Хами, почеле самовољно да се враћају на обалу тврдећи да је у унутрашњости избила тешка епидемија, па су локалне власти безуспешно покушавале да им пронађу нови смештај.[1349] У исто време у Горњој Месопотамији и Мосулу послератна оскудица прерасла је у катастрофалну глад. Када је немачки оријенталиста Едуард Захау почетком 1880. посетио Мосул, забележио је потресне призоре очајних родитеља који су му на улици нудили сопствену децу на продају у нади да ће их тако спасити од смрти, док је гладна градска светина током његовог боравка провалила у кућу једне хришћанке само зато што се пронела гласина да у њој има сакривеног жита.[1350]

Потресне размере ове катастрофе у северном Ираку током 1880. детаљно је описао француски конзул у Мосулу Никола Сјуфи. Због шпекуланата који су уз прећутну подршку корумпираног валије и председника општине удвадесетостручили цене жита, око четрдесет околних села потпуно је напуштено због глади и разбојничких банди, градска сиротиња је преживљавала једући лешеве животиња, док је у самом Мосулу свакодневно од глади умирало петоро, а у Киркуку – према писму тамошњег халдејског епископа – чак тридесеторо људи дневно. Пошто је сваку пошиљку жита која би под војном пратњом стигла на мосулску пијацу одмах отимала изгладнела муслиманска маса, тако да слабији хришћани нису могли да дођу до хлеба, конзул је са валијом уговорио да се посебне квоте државног жита достављају директно поглаварима хришћанских цркава како би га они у својим седиштима делили верницима.[1351]

Уз демографске и привредне губитке, целокупни државни апарат био је парализован финансијским сломом који је почео проглашењем државног банкрота 1875, а

[1347] „N. T. Moore to A. H. Layard“, *Britain and the Holy Land*, 244-245.
[1348] TNA FO 424/75, „Consul Henderson to Sir A. H. Layard“, October 11, 1878, 456.
[1349] TNA FO 424/80, „Acting Vice-Consul Blanche to Consul-General Eldridge“, January 13, 1879, 3-4.
[1350] Sachau, *Reise*, 346-348.
[1351] Vaucelles, *La vie*, 67-69.

институционализован оснивањем европске Администрације османског јавног дуга 1881. По завршетку рата са Русијом, ионако ниске плате државних чиновника и судија смањене су за додатних петнаест процената, што је широм отворило врата свеопштој корупцији у провинцијској управи. У очајничкој потрази за готовим новцем, централна влада у Цариграду одмах је повлачила сваки пријављени буџетски вишак из покрајинских благајни уместо да га уложи у локалне потребе, чиме је потпуно обесхрабрила валије да воде рационалну финансијску политику.[1352] Колико је провинцијско становништво било изнурено пореским притиском сведочи и необичан случај из јула 1879, када су становници чисто муслиманских насеља Каламуна и Миније, северно од границе аутономног Либана, упутили колективну петицију са молбом да се њихова села припоје хришћанском Либанском мутесарифлуку како би побегли од троструко већих пореза и самовоље триполитанских чиновника.[1353]

Осећај политичке несигурности подгревало је и раширено уверење у сиријској јавности да је распад царства неминован и да ће Велике силе ускоро поделити регион. Након што је Британија у јуну 1878. преузела острво Кипар, сваки локални немир тумачен је као увод у страну инвазију. Када је у октобру 1879. у Хаврану избио нови оружани сукоб са друзима, Сиријом су одмах кренуле гласине да иза побуне стоји британска дипломатија која тражи изговор за војну окупацију земље, иако у стварности Британија у том тренутку није имала никакве копнене трупе спремне за такву акцију, а њена флота се већ повлачила ка Малти.[1354] Ипак, британско заузимање Кипра изазвало је праву параноју у Паризу, где се страховало да би Лондон са тог острва могао брзо преузети и саму Сирију. Француско Министарство рата послало је стога 1880. војног изасланика капетана Луја де Торсија у извиђачку мисију кроз Сирију са задатком да састави ратни план за случај британског напада. Позивајући се на наслеђе крсташа и Наполеона Бонапарте, Де Торси је предвиђао да се француске трупе у случају рата учврсте на Либанској гори као „суштински француској земљи“, па да уз оружану подршку маронита и других локалних савезника заузму плодни Хавран и луку Хаифу и одатле воде одбрамбени рат до склапања мира.[1355] У исто време француски конзулат у Бејруту сумњичио је британску дипломатију да преко маронитског патријарха покушава да подстакне масовно исељавање либанских маронита на Кипар, како би Лондон тим католичким досељеницима створио поуздану противтежу непокорном грчком православном становништву острва.[1356] Нови талас панике захватио је сиријску обалу у лето 1882. током Ураби-пашиног устанка и британске војне интервенције у Египту: у Бејрут и на Либанску гору се у року од неколико недеља слило око 7.000 избеглица из Египта, па је француски конзул на захтев преплашених европских колониста морао да позове ратни брод у бејрутску луку.[1357] Османски валија, у страху од преливања антихришћанских нереда из Александрије, строго забранио објављивање било каквих вести о догађајима у Египту.[1358]

Међународни правни оквир за положај хришћана у овој новој епохи постављен је одлукама Берлинског конгреса у јулу 1878. Иако су се одредбе Берлинског уговора првенствено бавиле прекрајањем граница на Балкану, два његова члана имала су далекосежан значај за блискоисточне хришћане. Чланом 62 Османско царство се свечано обавезало да ће у свим деловима државе гарантовати пуну верску слободу, грађанску равноправност припадника свих вероисповести у јавним службама и пред судовима, слободу црквеног организовања и неповредивост старих духовних привилегија. Садржина ових одредаба није била нова у односу

[1352]TNA FO 424/106, „Vassif Effendi to Mr. Nicolson“, February 3, 1880, 162-163.
[1353]TNA FO 424/86, „Consul-General Eldridge to Sir A. H. Layard“, July 22, 1879, 38-39.
[1354]TNA FO 424/91, „Consul-General Eldridge to the Marquess of Salisbury“, October 29, 1879, 110-112.
[1355]Spagnolo, *France*, 163-164.
[1356]AMAE 64CPC/26, „Consulat Général de France en Syrie à Léon Gambetta“, 32r-33r.
[1357]AMAE 64CPC/26, „Consulat Général de France en Syrie à Charles de Freycinet“, 192r-195v.
[1358]AMAE 64CPC/26, „Consulat Général de France en Syrie à Charles de Freycinet“, 239r-239v.

на Хатихумајун из 1856, али је суштинска промена лежала у томе што је једнострани унутрашњи акт султанове воље сада претворен у међународну уговорну обавезу под директним надзором Великих сила. Уједно је чланом 62 дипломатским и конзуларним представницима Великих сила званично признато право заштите над свештенством, ходочасницима и верским и добротворним установама на Светим местима, чиме је традиционални Католички протекторат Француске из капитулација од 1740. по први пут добио снагу неопозивог међународног права, уз изричиту потврду да се у светилиштима Палестине не сме ни у чему нарушити важећи статус кво.[1359] Други кључни пропис био је члан 61 Берлинског уговора, који је обавезао Високу порту да без одлагања спроведе локалне реформе у покрајинама насељеним Јерменима, да им обезбеди физичку заштиту од упада Курда и Черкеза и да о предузетим мерама периодично извештава Велике силе. Иако у самом тексту уговора границе тих области нису биле географски прецизиране, у дипломатској пракси оне су убрзо сведене на такозваних „Шест јерменских вилајета“ у Источној Анадолији и Горњој Месопотамији: Ерзурум, Ван, Битлис, Дијарбекир, Мамурет ел Азиз (Харпут) и Сивас.[1360]

Ступање на снагу ових међународних обавеза појачало је међу хришћанима у најдаљим унутрашњим провинцијама уверење да су европски конзули једини стварни заштитници њихових права. Када је поменути немачки научник Едуард Захау почетком 1880. стигао у Мосул, чаршијом се одмах пронела гласина да је он заправо нови европски конзул, па су му локални хришћани од првог дана масовно доносили писане петиције и жалбе на зулуме локалних власти.[1361] Такав утицај страних представника одмах се осетио и на првим послератним изборима за покрајинска управна већа и судове у северној Сирији 1879. Британски конзул у Алепу Хендерсон известио је почетком 1880. да су локалне католичке заједнице, захваљујући одличној унутрашњој организацији и отвореној подршци француског конзула, успеле да убаце своје кандидате у мецлисе чак и у оним местима где је католика било веома мало. Хендерсон је због тога лично интервенисао код валије Саид-паше да са коначног списка изабраних већника избрише неколико католичких имена, укључујући и човека кога је британски конзул оптуживао да је раније фалсификовао његова писма током кризе у Зејтуну, што је довело до оштрог политичког спора пошто су подсекретар Министарства унутрашњих послова Камил-паша и јерменски католички патријарх Антон Хасун из Цариграда покушавали да оборе валијину одлуку и врате спорног кандидата у веће.[1362]

Док је у међународним односима морао да попусти пред Берлинским уговором, султан Абдулхамид II (1876-1909) је на унутрашњем плану од почетка 1880-их покренуо систематску политику државне централизације, сузбијања страних привилегија и јачања исламског карактера државе као главног кохезионог фактора царства. Први удар био је усмерен на аутономна судска овлашћења самих хришћанских патријаршија. Од 1882. и 1883. Висока порта је почела једнострано да мења традиционалне текстове султанских берата који су издавани новоизабраним поглаварима хришћанских цркава: доведена је у питање искључива надлежност патријараха и митрополита у брачним споровима, питањима тестамента, породичног наслеђа и издржавања (алиментације), укинуто је право црквених власти да држе сопствене затворе за непослушне клирике, а на захтев Министарства правде уведена је одредба да се свештеницима за кривична дела може судити директно пред државним судовима без претходне сагласности епископа.[1363] Овај покушај развлашћивања цркве изазвао је жесток отпор цариградског православног патријарха Јоакима III, који је 1882. и 1883. у низу

[1359]J. C. Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East, 1535-1914. A Documentary Record* I, Princeton 1956, 190-191.
[1360]J. C. Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East* I, 190.
[1361]Sachau, *Reise*, 345.
[1362]TNA FO 424/106, „Consul Henderson to Sir A. H. Layard“, January 30, 1880, 181.
[1363]BOA Y.PRK.AZN 2/14.

меморандума доказивао да у Османском царству вековима постоје два паралелна правна система и да се породични и наследни односи хришћана не могу подвести под један општи државни закон заснован на шеријату. Када је патријарх Јоаким III у знак протеста поднео оставку крајем 1883, Висока порта је у мају 1884. била принуђена да попусти и врати старе формуле у патријаршијске берате (а када је влада 1890. поново покушала да ограничи судске и школске привилегије православне и јерменске цркве, нови васељенски патријарх Дионисије V одговорио је проглашењем општег интердикта и затварањем свих православних цркава у царству од октобра до децембра 1890, што је султана приморало на нову капитулацију).[1364] У исто време, децембра 1883, османски Биро за попис становништва покушао је да заведе ред и у евиденцију страних држављана и страних штићеника у царству: министарства унутрашњих послова и јавних радова затражила су од британских, француских и америчких конзулата да доставе комплетне спискове својих грађана, а пошто су конзули одбили да сарађују позивајући се на капитулације, османским пописивачима је наређено да сами пописују странце на терену, што је изазвало нове дипломатске сукобе јер су странци одбијали да дају било какве податке без дозволе својих конзула.[1365]

Посебна пажња хамидијског режима била је усмерена на заустављање мисионарског прозелитизма међу муслиманима и инодоксним групама и јачање исламске верске пропаганде у провинцијама. Чим је у јануару 1879. група дамашчанске улеме и муслиманских првака упала у нову муслиманску женску школу коју је Британска сиријска мисија отворила у четврти Шагур у Дамаску - изговарајући се да их је послао валија како би видели организацију наставе, а заправо да би проверили да ли се муслиманским девојчицама предаје Свето писмо - нови сиријски валија Мидхат-паша и британски конзулат саветовали су мисионаркама да одмах затворе ту установу како би се избегли немири. Убрзо су се у борбу против страних школа укључили и водећи локални исламски учењаци блиски двору султана Абдулхамида II: док је у Дамаску шејх Салих ел Мунајир више пута лично одлазио у градске хришћанске цркве како би пред верницима водио јавне теолошке расправе о аутентичности библијског текста, председник кривичног суда у Бејруту и чувени суфијски писац шејх Јусуф ел Набхани саставио је посебан трактат у којем је најоштрије упозорио муслиманске родитеље да не шаљу децу у хришћанске мисионарске школе, истичући у другом делу моралну и верску супериорност ислама над западном цивилизацијом.[1366] Истовремено су османске власти подстицале и развој масовних исламских јавних свечаности у Палестини као директне противтеже све већим европским хришћанским поклоничким поворкама у Јерусалиму. Најважнију улогу у томе добило је годишње пролећно ходочашће палестинских и сиријских муслимана у светилиште Пророка Мојсија (*Nabī Mūsā*) у пустињи између Јерусалима и Јерихона: европски посматрачи били су једногласни у оцени да је овај обичај од средине XIX века планski претворен у муслимански пандан ускршњим поворкама хришћанских ходочасника, па су процесије за Наби Мусу већ 1875. окупљале око 10.000 муслиманских верника под заставама.[1367]

Султан Абдулхамид II настојао је и да подстакне појединачне преласке у ислам и спречи колебања међу новообраћеницима. Према вековном османском обичају, сваки немуслиман који би примио ислам добијао је од државе једнократну новчану помоћ за набавку нове муслиманске одеће (*kisve bahâsı*), која је требало да му олакша почетак новог живота. Међутим, директор Управе за верске послове Зивер-бег пожалио се 1889. султану да огромна финансијска средства којима располажу стране силе и мисије представљају кључни мамац за промену вере међу османским поданицима, док људи који прећу у ислам након пријема оне прве симболичне суме остају без икакве даље материјалне подршке и заштите. Зивер-бег је

[1364]Ueno, *Managing*, 169-172.
[1365]E. Şahin, *Faithful Encounters*, 19-21.
[1366]B. Abu-Manneh, „Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda al-Sayyadi“, *Middle Eastern Studies* 15/2 (1979): 147.
[1367]Schölch, *Palestine in Transformation*, 16.

објаснио да се за ту сврху не може основати јавни добротворни фонд јер би за њега одмах сазнали страни конзули, док чињеница да се државни буџет налази под строгим надзором европских финансијских контролора онемогућава уношење било какве званичне буџетске ставке за помагање преобраћеника у ислам.[1368]

Упоредо са појединачним преобраћењима, кључну полугу хамидовске политике исламизације простора чинило је планско насељавање муслиманских исељеника са изгубљених балканских, кавкаских и средоземних територија у азијске провинције Царства. Како је у извештају из новембра 1907. запазила француска амбасада у Цариграду, Висока порта је са прикривеним задовољством посматрала како се кроз константну емиграцију од око 40.000 душа годишње проређују редови хришћана и Јевреја – које је државни врх сматрао главним кривцима за сва страна мешања – док се истовремено та демографска празнина попуњавала досељавањем верних муслимана окупљених под барјаком халифе. Иако су први таласи кавкаске колонизације у Сирији почели још 1857. године, када је више од 3.000 чеченских породица насељено у Рас ел Ајну (око 12.000 душа 1860) и у околини Мараша и Зејтуна, систематска државна организација овог покрета уследила је тек након Берлинског конгреса 1878. Тада је при Министарству унутрашњих послова основана посебна Комисија за насељавање мухаџира са подручним одборима по вилајетима и санџацима, која је досељеницима бесплатно додељивала обрадиву државну земљу, стоку, семе и тапије (уз забрану отуђења током десет година), као и трогодишње ослобођење од пореза и десетка. У оквиру тог програма, кавкаски Черкези, Чечени, Карапапахи и Лезгини плански су усмеравани у вилајете Ерзурум, Битлис, Сивас, Мосул и Алепо како би се у њима неутралисао или бројчано потиснуо хришћански елемент. Само је Алепски вилајет након 1879. примио око 6.000 Черкеза, који су систематски насељавани у Рас ел Ајну, Мумбицу, Раки и Ханасиру као војна брана према номадским бедуинима племена Анезе. Оваква демографска и економска прерасподела осећала се и у урбаним средиштима Сирије. Према француском извештају из 1907, обогаћени муслимански трговци житом из Алепа, Дамаска, долине Бека и Хаврана почели су да плански откупљују непокретности осиромашених или застрашених хришћана у Бејруту, потискујући хришћански елемент са преовлађујућег привредног положаја који је у том граду заузимао од пре 1860.[1369]

Да је у хамидијско доба ипак било појединаца који су активно проповедали ислам међу хришћанима сведочи и необичан случај извесног Мухлиса Асада, рођеног маронита који је након примања ислама постављен за начелника поштанско-телеграфске станице у Шуфу на југу Либанске горе и одатле радио на исламском прозелитизму.[1370] С друге стране, чести тактички преласци сиријских хришћана из православља у католичанство и назад стварали су праву пометњу у државним матичним књигама и пореским списковима, па је Министарство унутрашњих послова 1894. издало наредбу покрајинским властима у Сирији да се личне исправе (*тезкере*) свих лица која промене вероисповест морају редовно проверавати на сваких годину дана.[1371] Колико је султанов двор будно пратио сваки покушај страног продирања у исламске институције показује и строга поверљива наредба из 1887, када су валија и командант војске у Алепу оштро упозорени на будност пошто се сазнало да је британски конзул у том граду успео да дође у закуп или посед једног исламског вакуфског имања.[1372]

Најоштрија борба између хамидијске државе и страног утицаја водила се на пољу школства. Многи становници Сирије и Палестине, укључујући и знатан број муслиманских породица, радо су уписивали децу у стране мисионарске школе између осталог и зато што упис

[1368]Deringil, *Conversion*, 97.
[1369]AMAE 206CPCOM/5, „Annexe à la dépêche de Constantinople du 26 novembre 1907“, 26 novembre 1907, 132r-139r.
[1370]Deringil, *Conversion*, 179.
[1371]Deringil, *Conversion*, 190-191.
[1372]BOA Y.MTV 27/96.

у њих није повлачио аутоматску регистрацију деце у државне матичне и регрутне књиге, којих се становништво плашило због пореза и војне службе.[1373] Да би сузбио ту појаву, сиријски валија је у мају 1883. покренуо програм изградње шест нових државних школа у главним местима вилајета и двеју џамија у Ирбиду и Дари, затраживши из Цариграда хиљаде бесплатних примерака Курана како би се супротставио мисионарском дељењу арапских Библија. Отварање државних школа у унутрашњости наишло је, међутим, на отпор самог становништва управо због страха од државног пописивања, па су у Дари мештани чак демолирали нову државну школу када су власти покушале да их присиле да у њу пошаљу децу. Суочене са тим бојкотом, османске власти су 1884. у Гази, Ирбиду и другим местима издале строгу забрану муслиманским родитељима да шаљу децу у хришћанске мисионарске школе, а пошто су мисионари игнорисали те наредбе, почело је принудно затварање страних школа без фермана широм Сирије.[1374]

Године 1886. Висока порта је при Министарству јавне наставе основала посебну Инспекцијску комисију за школе немуслимана и странаца. Две године касније (1888) издавање грађевинских дозвола за поправку и проширење школских зграда условљено је редовним годишњим плаћањем пореза локалним властима; током 1895. уведена је строга обавеза учења турског језика у свим мањинским и страним школама уз одредбу да ће држава о свом трошку слати наставнике турског, док је 1898. прописано да сви директори и наставници у таквим школама морају имати османско поданство.[1375] Највећи покушај генералног затварања непризнатих страних завода одиграо се у јануару 1892, када је Министарство јавне наставе у службеном листу објавило уредбу којом је свим страним школама и богомољама остављен кратак рок да прибаве званичне султанске фермане или ће бити затворене. На то је одмах интервенисао енергични француски амбасадор у Цариграду Пол Камбон, који је код великог везира Џевад-паше и министра спољних послова Саид-паше запретио дипломатским последицама, па је Порта у мају 1892. упутила валијама поверљиви циркулар којим је примена ове уредбе обустављена до даљег.[1376] Иако је након француско-османског споразума у Митилени 1901.[1377] француској дипломатији било добро познато да тај споразум страним школама даје само право постојања али не и изузеће од османских просветних закона, француски конзули у Багдаду и Сирији су од 1906. по упутству амбасаде примењивали тактику „учтивог одбијања“, ускраћујући османским просветним инспекторима било какве писане податке о раду својих школа осим најосновнијих усмених обавештења.[1378] Тамо где административне забране нису помагале, султан Абдулхамид II прибегавао је директном слању исламских вероучитеља: по султановој наредби именовани су посебни „сеоски имами“ (*köy imamları*) који су упућивани у рубна подручја у којима су муслимани слали децу у протестантске или католичке школе, па је након извештаја једног османског официра из 1898. о потреби слања „исламских мисионара“ у Карак канцеларија шејхулислама већ 1899. упутила групу државних имама у јужно Трансјорданија и Маан.[1379]

[1373]Rogan, *Frontiers*, 131.
[1374]Rogan, *Frontiers*, 143.
[1375]al-Quḍāh, *Naṣārā*, 239.
[1376]CADN 55PO/B/7, „Paul Cambon, Ambassadeur de France à Constantinople, au Consulat de France à Bagdad“, 4 février 1892, s. f.; CADN 55PO/B/7, „Paul Cambon, Ambassadeur de France à Constantinople, à M. Jeannier, gérant du Consulat de France à Bagdad“, 14 juillet 1892, s. f.
[1377]TNA FO 424/203, „Verbal Note“, May 1902, 88.
[1378]CADN 55PO/B/7, „Le Consul de France à Bagdad à Son Excellence Monsieur l'Ambassadeur de France à Constantinople“, 23 janvier 1906, s. f.
[1379]Rogan, *Frontiers*, 157-158.

5.1.2 Хришћанске мисије у унутрашњости

Постепено померање османске административне и војне границе на југоисток отворило је током 1870-их и 1880-их простор за продор европских мисија и обнову хришћанских насеља у Трансјорданији. На крајњем југу ове области, у утврђеном граду Караку изнад Мртвог мора који је и након 1878. још петнаест година остао ван стварног домашаја централне власти, друштвени живот почивао је на традиционалној племенској подели унутар савеза Каракије. У првој половини XIX века двадесетак локалних племена Карака успешно је протерало бедуине којима су до тада плаћали данак на заштиту и поделило се на две велике фракције: источну (*aš-Šarāqa*) под вођством племена Таравне и западну (*al-Ġarāba*) на челу са најмоћнијим муслиманским племеном Мацали, које је држало градску чаршију и уз које су стајала локална хришћанска племена. Крајем 1860-их од око 8.000 становника Карака хришћани су чинили 1.800 душа са 560 пушака, распоређених у десет племенских родова који су обрађивали укупно трећину заједничке земље северно од града.[1380]

Живот ових полуномадских трансјорданских хришћана био је обележен дубоким верским и друштвеним синкретизмом са околним муслиманским племенима. Хришћани Карака нису се ни по одећи, ни по језику, ни по исхрани разликовали од својих муслиманских суседа: уздржавали су се од свињетине и алкохола, честа су била заједничка имена попут Мухамеда, Махмуда или Абдулаха, жене обеју вера кретале су се откривеног лица украшеног плавим племенским тетоважама (*wasm*), а у брачним и наследним односима примењивано је племенско обичајно право (*ʿurf ʿašāʾirī*) које је искључивало женску децу из наследства, допуштало куповину и отпуштање супруге, па чак и двоженство у случају неплодности прве жене. Иако је уз финансијску помоћ Русије и митрополита Петре Мелетија у Караку још 1849. освештана обновљена православна црква Светог Ђорђа у којој су служили и свештеници са Балкана, верско знање паства било је толико скромно да при доласку првих западних мисионара готово нико није знао да чита нити да се прекрсти, многи су икону Светог Ђорђа који убија аждају сматрали приказом самог Христа, а поједини су чак веровали да муслимански шејхови племена Мацали воде порекло од Исуса Христа.[1381]

Прелазак дела карачких хришћана у римокатоличанство средином 1870-их није био изазван теолошким разлозима, већ унутрашњим супарништвом за старешинство између хришћанских племена. Најбројније хришћанско племе у Караку било је племе Халаса, које је по сили броја наметало свог шејха као представника свих хришћана пред странцима и унутар којег се достојанство православног пароха преносило наследно са оца на сина, што је том роду давало огромну политичку моћ јер је писмени свештеник уједно служио као племенски судија и лични писар шејха Мацалија. Насупрот њима стајало је двоструко малобројније племе Узајзат на челу са шејхом Салихом Савалхом, које је своје „првенство части“ изводило из предања да је њихов предак у VII веку отворио капије града Муте војсци пророка Мухамеда и од њега добио почасни назив азиз и ослобођење од пореза. У лето 1875. припадници Узајзата су одбили да се и даље моле иза свештеника из рода Халаса сматрајући то политичким потчињавањем супарничком племену, па су упутили делегацију у Јерусалим са захтевом да православни патријарх рукоположи за свештеника њиховог неписменог шејха Салиха. Пошто је православна патријаршија то одбила, Узајзати су се у октобру 1875. уз посредовање латинског жупника у Салту дон Ђузепеа Гатија обратили латинском патријарху Винченцу Браку, који им је одмах послао италијанског мисионара дон Алесандра Макања и примио око 400 душа племена Узајзат у латински обред.[1382]

[1380]G. Chatelard, *Briser la mosaïque. Lien social et identités collectives chez Les chrétiens de Madaba, Jordanie (1870-1997)*, Paris 2004, 37-40

[1381]Chatelard, *Briser la mosaïque*, 30-36.

[1382]Chatelard, *Briser la mosaïque*, 41-48.

Ова крхка племенска равнотежа у Караку срушила се у јесен 1879. због серије породичних и крвних сукоба. Најпре је у једној тучи припадник Узајзата тешко ранио рођака шејха Маџалија, због чега су се сви родови Узајзата повукли из града и разапели шаторе на падинама планине Шихан. Свега неколико недеља касније, једну удату хришћанку из клана Твал племена Узајзат отео је муслиман из племена Сарајра које је припадало супарничкој источној фракцији. Иако је под притиском Маџалија отета жена враћена градском старешини и предата мисионарима који су је ради заштите од сопствене породице тајно пребацили у Јерусалим и Наблус, њен брат и рођаци су, не могавши да убију њу ради прања части и одбивши понуђену крварину, из заседе побили неколико муслимана из племена Сарајра. Ова освета изазвала је мобилизацију читаве источне фракције Каракије, која је убедила поглаваре Маџалија да ускрате даљу заштиту Узајзатима како у тренутку рата са бедуинима Хамајде у самом Караку не би избио међусобни грађански рат.[1383]

Тумачећи овај племенски спор као верски сукоб који прети општим покољем хришћана, мисионар дон Макањо упутио је хитан апел латинском патријарху Браку да преко француског конзула издејствује од османских власти земљу на северу у области Балке, где би католици из Карака живели под заштитом османске жандармерије. У децембру 1879. Макањов викар дон Паоло Бандоли (у народу познат као Абуна Булос) и шејх Салих Савалха састали су се у Салту са дон Гатијем и обишли пуста места у равници Балке, изабравши рушевине античке и византијске Мадабе због плодне црнице, старих цистерни за воду, узвишеног акропоља погодног за одбрану и близине пута за Салт и Јерусалим. Иако је одлазак хришћана значио губитак 151 пушке за ратничку снагу Карака (будући да су се католичким Узајзатима са 62 пушке придружила и два мања православна рода која су бежала од крвне освете, Карадше са 44 и Мааја са 45 пушака), за османске власти које до тада нису имале ниједно стално ратарско насеље између Салта и Карака ова колонија била је идеална база за даље ширење државне контроле на југ. Мутесариф у Наблусу дозволио је стога досељеницима да одмах започну обраду државне земље и пре уписа у катастар, а Покрајински управни савет у Дамаску на челу са валијом Мидхат-пашом званично је потврдио насељавање хришћана у Мадаби.[1384]

Убрзо је, међутим, око Мадабе избио оштар сукоб са моћним бедуинским племеном Бани Сахр, које је околну равницу сматрало својим летњим пашњаком, па је њихов врховни поглавар Сатам ел Фајиз при првој жетви 1880. затражио од хришћана део рода на име братства и чак потегао сабљу на латинског мисионара. Када су досељеници то одбили, Сатам ел Фајиз је пред властима истакао своје наводно власничко право над земљиштем Мадабе, у чему су га подржале и вође племена Маџали из Карака које су желеле да натерају своје некадашње клијенте на повратак.[1385] Да би се заштитио са обе стране, шејх Узајзата Салих Савалха је још 1880. свечано објавио раскид са карачком федерацијом и склопио уговор о племенском побратимству и војном савезу (bin ʿamma) са суседним полуномадским племеном Бани Хамида, а потом и са племенима Балкавије (Абу ел Ганам, Азајде и Адван) као и са самим кланом Зебен унутар Бани Сахра, по којем се сваки напад на једну страну сматрао нападом на све савезнике. Уз то је валија Мидхат-паша одбио правни приговор Сатама ел Фајиза уз образложење да земља никада није била регистрована по закону из 1858, па су се до 1881. све три хришћанске групе трајно утврдиле у Мадаби, сместивши се у почетку у пећине и под црне козје шаторе.[1386]

Италијански мисионар Паоло Бандоли постао је прави племенски и војни вођа нове колоније у Мадаби, чији је жупни двор на врху брда служио као племенска гостопримница

[1383]Rogan, *Frontiers*, 78; Chatelard, *Briser la mosaïque*, 52-53
[1384]Rogan, *Frontiers*, 79; Chatelard, *Briser la mosaïque*, 26-29, 53-55
[1385]Rogan, *Frontiers*, 80-81
[1386]Chatelard, *Briser la mosaïque*, 114-116

(мадафа) у којој су се већали послови села и склапали савези против бедуина. Према забележеној локалној предаји, када је Сатам ел Фајиз са својим ратницима упао у Мадабу претећи да ће убити мисионара док се Бандоли налазио у Салту у посети новом кајмакаму, ратоборни свештеник је одмах окупио одред од 300 наоружаних људи састављен од државних жандарма и савезничких племена Балке, натерао бедуине Бани Сахра у бекство и опљачкао шатор самог Сатама ел Фајиза у Ум ел Амаду. Када је Бандоли потом поручио бедуинском шејху да ће добити своје ствари назад тек када лично дође и укаже му поштовање, Сатам ел Фајиз је заиста дошао у Мадабу и донео Бандолију на поклон расну кобилу као традиционални дар којим бедуини признају ранг равноправног племенског поглавара.[1387] Толика самосталност једног сеоског мисионара озбиљно је забринула Латинску патријаршију у Јерусалиму, која је 1885. повукла Бандолија из Мадабе и послала га по казни на Кипар. После осамнаест месеци Бандоли је побегао са Кипра, вратио се у Мадабу и заједно са поглаварем Узајзата отишао у Јерусалим, где је британском Црквеном мисионарском друштву понудио да свих 700 католика Мадабе колективно преведе у протестантизам. Чим је Латинска патријаршија сазнала за те преговоре, пријавила је Бандолија османским властима као политичког бунтовника, па је бивши свештеник морао да побегне у Јерусалим и одатле буде протеран у Египат.[1388]

За саму османску државу насељавање радних хришћанских ратара у Мадаби, баш као и черкеских и чеченских колониста, представљало је одлично средство притиска на бедуинска племена да и сама прихвате седелачки живот, упишу земљу у катастар и почну да плаћају порез како не би остала без својих пашњака. Чим би поједини бедуински огранци пристали на регистрацију и обраду земље, власти у Дамаску су и њима излазиле у сусрет: тако је латински мисионар у Мадаби 1888. јављао патријарху да су спорне парцеле у оближњем Џалулу, које је шејх клана Зебен раније био продао патријаршији па их потом уписао на своје име у катастру у Салту, по новој пресуди припале том огранку Бани Сахра, због чега су хришћани морали поново да их откупе.[1389] Ускоре су хришћани источно од Јордана почели знатно да шире своје поседе: у околини Фухеиса један муслимански шејх понудио је локалним хришћанима половину свог имања уколико га они о свом трошку региструју по закону из 1858. и плате таксе, због чега су се мештани обратили за зајам латинском патријарху у Јерусалиму,[1390] док су у самој Мадаби обогаћене хришћанске породице за обраду својих житних поља почеле као наполичаре да унајмљују сезонске сељаке из Палестине, а за чување стоке сиромашне муслиманске пастире из племена Шарарат. Врх акропоља Мадабе заузела је монументална латинска црква Светог Јована Крститеља око које су живели католици Узајзата, док су у подножју два православна рода подигла цркву Светог Ђорђа са високим звоником. Османске власти су 1893. у месту поставиле мудира са жандармеријом, сазидале владин сарај, отвориле катастар (1897) и око 1900. подигле прву џамију у трговачкој улици. До краја века некадашњи сиромашни полуномади из Карака већ су градили двоспратне камене куће у јерусалимском и наблуском стилу и улазили у државну службу и жандармерију, док су италијански и домаћи латински свештеници са покретним олтарима пратили паству на сезонским пашњацима и постепено замењивали старе племенске обичаје и жртве Светом Ђорђу римокатоличким обредима, иако су унутарплеменске и међуверске напетости око бракова и правног непризнавања латинске заједнице у локалном мецлису трајале све до Младотурске револуције.[1391]

Севернije у Трансјорданији, у граду Салту и планинском Аџлуну, развила се од краја 1860-их оштра трострука утакмица између протестаната, римокатолика и православаца,

[1387]Rogan, *Frontiers*, 147; Chatelard, *Briser la mosaïque*, 120-122.
[1388]Rogan, *Frontiers*, 148.
[1389]Rogan, *Frontiers*, 87
[1390]Rogan, *Frontiers*, 91-92.
[1391]Chatelard, *Briser la mosaïque*, 75-98, 108-114.

праћена привредним успоном и досељавањем трговаца из Наблуса у Салт због којег се локална протестантска општина до 1886. поделила на две супарничке регионалне фракције.[1392] Први протестантски продор у Салту започео је још 1866, када је епископ Самуел Гоба послао у тај град домаћег катихету из Мосула Бахнама Хасуну, који је за пет година рада окупио заједницу од око шездесет преобраћеника. Међутим, када је Гоба 1871. послао у Салт немачког пастора Јохана Целера из Црквеног мисионарског друштва да у његово име обиђе паству, локални протестанти су се побунили и забранили европском мисионару да обави венчања и крштења у граду; испоставило се да је сам катихета Бахнам Хасуна тражио од епископа да буде рукоположен за свештеника, да прима плату једнаку европским мисионарима и да добије званичну британску конзуларну заштиту потврђену од британског парламента или лично премијера Вилијама Гледстона.[1393] Како би сломило Хасунину самовољу, Црквено мисионарско друштво отворило је сопствену станицу у Салту 1873. и послало мисионара Беламија са још једним домаћим катихетом из Мосула, Франциском Буразаном. Део верника је тиме одвојен од Хасуне, али се Буразан убрзо пожалио централи да многи мештани долазе на протестантска богослужења само зато што очекују новчану награду, па напуштају цркву чим виде да нема поделе новца.[1394] Протестантска општина у Салту стабилизовала се тек пошто је Буразан 1875. морао да напусти град због судске пресуде за увреду једног османског официра, док је Бахнам Хасуна 1878. пристао да као путујући проповедник оде међу бедуинска племена ка Караку, па је након смене још једног непопуларног мисионара 1879. у заједници коначно завладао мир.[1395] Исте 1879. Црквено мисионарско друштво отворило је у Салту нову мушку школу која је стекла такав углед да су у њу своју децу уписали и локални кајмакам и градски муфтија, а 1883. отворена је женска школа и прва протестантска амбуланта у граду, премда је исте године јавно крштење двојице муслиманских дечака изазвало оштру реакцију власти.[1396]

Паралелно са протестантима, римокатоличку мисију у Трансјорданији покренуо је 1869-1870. француски свештеник Жан Моретен (оснивач ранијих латинских станица у Бејт Џали и Бејт Сахуру из 1859), који је у Салту започео градњу латинске цркве, организовао прву јавну процесију за празник Телова кроз градске улице, поставио велики крст на градилишту и наручио највеће црквено звоно које се могло набавити. Одатле се мрежа станица Латинске патријаршије под дон Гатијем и другим италијанским мисионарима брзо проширила на околна хришћанска и мешовита места: Румејмин (1873), Фухеис (1874), Карак (1875), Анџару и Аџлун (1876), Мадабу (1880) и Хусн (1885), при чему је у сваком од тих насеља подигнута црква или манастир са школом у којој су често као учитељи радили маронити доведени са Либана.[1397] Чим су 1880. настављени радови на великој римокатоличкој цркви у Салту, латинска заједница је наставила са зидањем упркос вишеструким полицијским забранама и одбијању Високе порте да на захтев француског амбасадора изда званични ферман.[1398] Ово троструко верско надметање директно се пренело и у локално управно веће у Салту: док су од 1868. у већу седели православни и католички представник (при чему се латински мисионар хвалио да је командант османског гарнизона највећи заштитник католика у граду), током 1870-их места у већу држали су православац и протестант. Међутим, када су римокатолици до 1879. бројчано ојачали, прво су захтевали да се печат њиховог старешине на званичним актима удара испред протестантског, да би две године касније (1881) потпуно избацили протестантског представника из градског меџлиса.[1399] Да је мисионарска утакмица у планинском Аџлуну

[1392]Rogan, *Frontiers*, 98.
[1393]Rogan, *Frontiers*, 128-129.
[1394]Rogan, *Frontiers*, 129.
[1395]Rogan, *Frontiers*, 129-130.
[1396]Rogan, *Frontiers*, 137.
[1397]Rogan, *Frontiers*, 125-127, 134; Chatelard, *Briser*, 68-74.
[1398]Rogan, *Frontiers*, 142.
[1399]Rogan, *Frontiers*, 182.

понекад доводила и до крви показао је тежак злочин из 1902, када је један локални православац из заседе на путу између Аџлуна и села Анџаре пушком убио латинског мисионара на коњу; убијени свештеник се свега четири дана раније писаним путем жалио француском конзулу да локални православни парох распирује мржњу у народу називајући римокатолике „Французима“ и величајући Русију, па је након заједничког притиска француског конзула и италијанског агента код валије Назим-паше убица ухваћен и осуђен на смрт.[1400]

Током последње две деценије XIX века британско Црквено мисионарско друштво (CMS) проширило је своју мрежу са обе стране реке Јордан: у западној Палестини отворене су нове станице у Хаифи (1884), Акри (1890), Кафр Јасифу и Бир Зејту (1892), Рамли (1894) и Витлејему (1899),[1401] док су источно од Јордана поред Салта (1882) основане мисије у Хусну (1882), Ирбиду и Анџари (1885), Мадаби (1890), Караку (1894) и Куфринџију (1898). Већина ових малих зајорданских станица угасила се након неколико година услед отпора власти и старих цркава, тако да су до краја османске управе опстале само мисије у Салту и Хусну. Сама англиканска општина у Салту израсла је до 1904. на 492 верника (по чему је била друга по величини у целој Палестини и Трансјорданији, одмах иза Јерусалима), мада је римокатоличка мисија у истом граду остала знатно јача и по сопственим наводима се по броју верника готово изједначила са матичном православном црквом.[1402] На крајњем југу, када је османска војска крајем 1893. коначно заузела Карак и у њему успоставила редовну државну управу, власти су одмах забраниле дотадашњи приватни образовни и медицински рад енглеског методистичког мисионара Вилијама Летабија, који је стога позвао моћније Црквено мисионарско друштво да 1894. преузме његову станицу у Караку.[1403] Колико су британски мисионари у тим јужним степама постали смели показао је потез лекара и агента Црквеног мисионарског друштва из Карака др Фредерика Џонсона, који је 1897. изашао у пустињску станицу Катрану како би пресрео велики дамашчански хаџијски караван на путу за Меку и са самим заповедником хаџа преговарао о оснивању сталне медицинске мисије уз овај караванский пут, због чега су му османске власти шест месеци касније упутиле оштру званичну опомену.[1404]

Око истог Фредерика Џонсона дипломатски спор избио је 1899. пошто је овај заједно са својим апотекаром и тумачем у месту без иједног протестанта држао верске проповеди, одбијао да лечи болеснике који не присуствују проповедима и чак на лекарским рецептима исписивао стихове из Јеванђеља. Због свега тога је Министарство иностраних дела упутило званичну ноту британском посланству тражећи обуставу његовог рада. У исто време је Висока порта морала да забрањује нелегалну продају протестантских књига ван града и градњу француске цркве у Амари. И америчким протестантским лекарима у Басри, граду са тек малом групом хришћана, османска је власт одобрила рад и изградњу болнице тек након дугих провера 1909.[1405]

Агресивно ширење западних мисија у Трансјорданији и страх Високе порте за судбину јужне Сирије након британске окупације Египта 1882. довели су средином 1880-их до заједничке противофанзиве османских власти и Јерусалимске православне патријаршије. Јерусалимски патријарх почео је да шаље у Трансјорданија посебне црквене надзорнике и гради нове школе, па је само у области Аџлуна до 1886. отворено петнаест православних школа, а патријарх је 1886. упутио и званичан апел османским властима да заједнички стану на пут страним мисионарима. Резултати те православне обнове у Трансјорданији били су брзи:

[1400]Rogan, *Frontiers*, 122.
[1401]*The Proceedings of the Church Missionary Society for the Africa and the East* (1898/1900), 153.
[1402]Chatelard, *Briser la mosaïque*, 65-67
[1403]*The Proceedings of the Church Missionary Society of Africa and the East* (1893/1894), 78.
[1404]Rogan, *Frontiers*, 157.
[1405]BOA DH.MKT 2202/59; BOA HR.TH 226/65; BOA MV 4/2; BOA DH.MKT, 2240/14; BOA DH.MKT 2808/56; BOA DH.MUİ, 38/37.

док су протестанти до 1876. били успели да преобрате готово читаво село Фухеис код Салта, већ у наредних десет година огромна већина тих сељака вратила се у православну цркву.[1406] И у западној Палестини су државни органи и локална средина пружали све јачи отпор протестантском продору. У селу Забабде код Џенина локални кајмакам је у време жетве 1892. похапсио све одрасле мушкарце који су прешли у протестантизам како би их присилио да се врате у католичку цркву, пустивши их тек након интервенције британског генералног конзула из Бејрута.[1407] У конзервативном Наблусу су власти 1891. затвориле новоотворени протестантски диспанзер позивајући се на османски закон који је забрањивао страним лекарима да сами издају лекове у градовима у којима већ ради дипломирани муслимански апотекар, па је мисија морала хитно да запосли квалификованог муслиманског фармацеута како би исте године поново отворила ову веома посећену установу.[1408] На североистоку, у Месопотамији и Персијском заливу, британско Црквено мисионарско друштво основало је 1883. своју „Турско-арабијску мисију“ са станицама, школама за оба пола и књижарама у Багдаду и Мосулу (где је 1900. подигнута и протестантска болница), док је америчка Реформисана холандска црква осам година касније (1891) покренула „Арабијску мисију“ са школама и амбулантама у Басри, Амари и Насирији.[1409]

Унутар саме протестантске заједнице у Османском царству током 1880-их дошло је до покушаја унутрашње уставне реорганизације и спорова око избора световног поглавара (векила) у Цариграду. Још је током 1880. британска дипломатија покушала да од Високе порте издејствује засебан ферман за једног реформисаног јерменског протестантског архиепископа у Антепу који је ступио у канонско општење са Англиканском црквом, али је Порта тај захтев глатко одбила уз образложење да држава признаје протестантску заједницу само као јединствену целину и да не може издавати посебне фермане за његове унутрашње деноминације.[1410] Пошто протестанти све од 1850. нису имали утврђени правилник за избор свог векила – већ је Порта при сваком упражњењу места просто сазивала неколицину угледних протестаната у престоници да предложе кандидата – угледни протестантски првак и бивши британски вицеконзул у Дијарбекиру Хагоп Бојаџијан покренуо је 1884. оснивање Привременог извршног комитета од седам чланова, који је упутио распис свим покрајинским општинама да изаберу посланике за нову Општу скупштину (по једног представника за вилајете са мање од 5.000 протестаната, а по двојицу за веће вилајете), чиме је 1885-1887. у Цариграду формирано протестантско Представничко веће.[1411] Међутим, приликом избора новог векила 1887-1888. избио је оштар сукоб између новог Представничког већа и старих цариградских протестантских нотабила које је подржавала Висока порта, јер је влада одбила да прими изборну мазбату Представничког већа уз образложење да то тело није предвиђено ниједним султанским ферманом; тек након вишемесечних преговора и посредовања британског амбасадора сер Вилијама Вајта, Порта је 1888-1889. потврдила избор Хагопа Бојаџијана за новог протестантског векила.[1412]

Немачко протестантско присуство у Палестини и Сирији доживело је у истом периоду дубоку трансформацију након распада заједничке Англо-пруске епископије у Јерусалиму. Када је 1881. након свега годину дана службе преминуо трећи заједнички епископ, енглески представник Џозеф Баркли (наследник Самуела Гобе који је умро 1879), Берлин је затражио ревизију уговора из 1841. како немачки протестантски свештеници више не би морали да се

[1406]Rogan, *Frontiers*, 141-142.
[1407]*The Proceedings of the Church Missionary Society of Africa and the East* (1892/1893), 64-65.
[1408]*The Proceedings of the Church Missionary Society of Africa and the East* (1891/1892), 74.
[1409]Rassam, *Christianity in Iraq*, 122-123.
[1410]TNA FO 424/106, „Sir A. H. Layard to the Marquess of Salisbury“, March 9, 1880, 234.
[1411]TNA FO 424/145, „Statement on the Election of a Vekil for the Protestant Community in the Ottoman Empire“, February 24, 1888, 118-121.
[1412]TNA FO 424/162, „Sir W. White to the Marquess of Salisbury“, April 13, 1889, 23.

подвргавају англиканском рукоположењу и канонима. Пошто преговори са Лондоном нису дали резултате, Немачка је 1886. званично раскинула споразум и основала сопствену самосталну евангелистичку конгрегацију, док је Енглеска црква 1887. реорганизовала своју дијецезу под називом „Англиканска епископија у Јерусалиму и на Истоку“, подигавши крајем века у Јерусалиму нову болницу Лондонског друштва за Јевреје (1897) и монументалну катедралу и колегијум Светог Ђорђа (1898).[1413] Нови англикански епископ Џорџ Блит (1887-1914), не могавши да стави под своју контролу нискоцрквено Црквено мисионарско друштво које је наставило да преобраћа источне хришћане, основао је сопствени „Фонд мисије у Јерусалиму и на Истоку“ и направио потпуни заокрет ка пријатељској сарадњи са старим православним патријаршијама, одбацујући сваки прозелитизам међу источним хришћанима и усмеравајући рад на надконфесионалне школе.[1414]

Ослобођене британског оквира, немачке протестантске установе у Јерусалиму и Бејруту развијале су се под све снажнијим покровитељством Берлина и цара Вилхелма II. У Јерусалиму је стара болница кајзервертских ђаконица из 1851. током 1880-их запала у тешке финансијске неприлике и нашла се пред опасношћу да изгуби закупљену зграду у старом граду, док су око ње ницале модерне болнице других сила. Иако је немачка влада 1888. одбила да из државног буџета финансира нову градњу, јерусалимски немачки пастор Карл Шлихт основао је посебан одбор и уз помоћ швајцарско-немачког протестантског банкара у Јерусалиму Јоханеса Фрутигера откупио земљиште ван зидина, на којем је до 1894. подигнута нова, најсавременија болница кајзервертских ђаконица.[1415] Поред болнице, ђаконице су још 1851. основале и своју женску школу која је 1866. добила пространу нову зграду ван градских бедема под библијским арамејским именом Талита Куми, доживевши велика проширења све до 1901.[1416] Управо је овај немачки протестантски завод покренуо такмичење у женском образовању у Јерусалиму, након које су римокатолици у граду отворили четири, а православци, Јермени и англиканци по једну женску школу.[1417] Ипак, повремени случајеви преобраћања муслимана у овим установама изазивали су оштре реакције: још је 1859, када је један муслимански пацијент у болници примио хришћанство, гневна маса напала пруски конзулат и убила преобраћениковог оца, а када је касније једна муслиманка током лечења у болници прешла у хришћанство и убедила своју ћерку, ученицу школе Талита Куми, да учини исто, јерусалимски шеријатски суд је 1881. издао строгу забрану муслиманским девојчицама да похађају ову немачку школу.[1418]

Још већи привредни и просветни замах остварило је јерусалимско Сиријско сиротиште Јохана Лудвига Шнелера. Уз седмогодишњу школу и учитељски семинар из којих су излазили бројни домаћи лекари, правници, учитељи и трговци, Шнелер је 1881, упркос протестима римокатоличког клира и сумњичавости власти, отворио прво одељење за школовање и занатску обуку слепих на Блиском истоку,[1419] док је модерна штампарија сиротишта (отворена 1885) по броју издања и тиражима убрзо стала уз раме штампарији Православне патријаршије, штампајући и књиге на Брајевом писму за слепе и помажући део својих занатских питомаца да емигрирају у иностранство.[1420] Да би обезбедио пољопривредну самоодрживост својих штићеника, Шнелер је након више неуспешних покушаја куповине земље у филистејској равници код Рамле затражио помоћ немачког конзула барона Танкмара фон Минхаузена; пошто будући колонисти нису били странци већ домаћи османски поданици, Висока порта је одобрила да се Шнелеру уступи државно земљиште у закуп на четрдесет година, чиме је 1889.

[1413]*Britain and the Holy Land*, 57; Sinno, *Deutsche Interessen*, 41.
[1414]*Britain and the Holy Land*, 58.
[1415]Sinno, *Deutsche Interessen*, 87-88.
[1416]Sinno, *Deutsche Interessen*, 90-91.
[1417]Sinno, *Deutsche Interessen*, 93-94.
[1418]Sinno, *Deutsche Interessen*, 98-99.
[1419]Sinno, *Deutsche Interessen*, 72.
[1420]Sinno, *Deutsche Interessen*, 69-70.

основана пољопривредна колонија Бир Салем.[1421] Када је стари Јохан Лудвиг Шнелер преминуо 1896, османске власти нису желеле да његовим наследницима признају пуно право својине над Бир Салемом, па је управа Сиријског сиротишта уочи јавне државне лицитације 1906. склопила тајни споразум са суседном јеврејском колонијом да не подижу цену једни другима, препустивши јеврејским досељеницима мањи део парцеле и откупивши остатак Бир Салема у трајно власништво.[1422]

У самом Бејруту немачке протестантске установе нашле су се под двоструким притиском француске културне доминације и америчке академске експанзије. Пруски Витешки ред Светог Јована (Johanniterorden), који је своју прву болницу основао у Сидону 1861. ради збрињавања либанских избеглица па је убрзо преместио у Бејрут и тамо до 1867. сазидао велику модерну зграду, одржавао је од 1872. уговорну сарадњу са америчким Сиријским протестантским колеџом чији су професори у тој болници лечили пацијенте и обучавали студенте.[1423] Међутим, када је француски језуитски Универзитет Светог Јосифа од 1883. отворио сопствени Медицински факултет и почео да производи више лекара од америчког супарника, Американци су затражили од Немаца хитно проширење болничких капацитета и отварање специјализованих клиника. Пошто Ред Светог Јована из финансијских разлога то није могао да прихвати, амерички лекари су почели у болничком кругу да подижу импровизоване клинике у шаторима и баракама, што је изазвало тешке несугласице између немачке управе и америчког колеџа упркос томе што је кроз ову угледну болницу до 1910. прошло скоро пола милиона пацијената из свих друштвених слојева.[1424] Сличне тешкоће пратиле су и немачко школство у Бејруту. Приватна немачка школа коју је 1880. основао Готфрид Шварц, па је 1883. на препоруку конзула Паула Шредера стављена под надзор немачког конзулата, морала је убрзо да се угаси због слабог одзива ученика и отварања мушке школе кајзервертских ђаконица 1887.[1425] Сам чувени женски завод и сиротиште кајзервертских ђаконица у Бејруту (Зоар) прихватио је 1891. редовну државну субвенцију немачке владе под условом да у настави постепено замени француски језик немачким, смањи школарину за немачку децу и уведе посебан просветни одбор. Тај покушај германизације наставе показао се, међутим, као велика грешка на левантском тлу: бејрутске хришћанске породице су одмах почеле да исписују ћерке из немачке школе и пребацују их у француски завод Сестара Назарећанки, које су уз нижу школарину, сопствене кочије за превоз ученица и кућне посете породицама предавале на француском језику који је у Бејруту био неприкосновени језик друштвеног престижа и трговине.[1426]

5.1.3 Борбе за Католички протекторат и очување источних обреда

Током Хамидијског периода Света земља постала је поприште наглог ширења римокатоличких редова и оштре дипломатске борбе између Француске, Немачке и Италије за контролу над Католичким протекторатом. Након што је султан Абдулмеџид I француским посредовањем још 1855. одобрио отварање јерменске католичке цркве у Јерусалиму, а у октобру 1856. поклонио Француској древну Цркву Свете Ане,[1427] овај храм је 1878. поверен на старање друштву Белих отаца кардинала Лавижерија. Већ наредне, 1879, пиринејска конгрегација свештеника Бетарама отворила је своје школе у Витлејему и Назарету, док су се у Јерусалиму 1884. настанили француски асумпционисти.[1428] У Витлејем су 1886. стигле

[1421]Sinno, *Deutsche Interessen*, 65
[1422]Sinno, *Deutsche Interessen*, 67.
[1423]Sinno, *Deutsche Interessen*, 185-188.
[1424]Sinno, *Deutsche Interessen*, 192-193.
[1425]Sinno, *Deutsche Interessen*, 198.
[1426] Sinno, *Deutsche Interessen*, 179-181
[1427]„J. Finn to Earl of Clarendon“, 1 January 1857, *Britain and the Holy Land*, 186.
[1428]Langlois, „Les congrégations“, 249.

Сестре милосрднице и лазаристи,[1429] а посебан значај за локалну паству имало је оснивање прве аутохтоне арапске женске конгрегације, Сестара Свете Бројанице (Розарија) у Јерусалиму 1880, која је у наредним деценијама доживела велики процват широм Палестине и Трансјорданије.[1430] Њима су се током 1891. у Светој земљи придружили и италијански салезијанци и салезијанке.[1431] Посебну новину овог доба представљао је долазак затворених контемплативних редова. Женски ред кармелићанки основао је своје манастире у Јерусалиму (1873), Витлејему (1875), Хаифи (1892) и Назарету (1910), за њима су стигле кларисе које су отвориле куће у Назарету (1884) и Јерусалиму (1888), док су им се у самом Јерусалиму придружиле Сестре Марије Надокнадитељке (1888) и Бенедиктинке Богородице од Калварије (1896). Уз женске контемплативне заједнице у Палестину су стигли и мушки монашки редови, међу којима су најзначајнији били траписти у Латруну (1890) и француски бенедиктинци који су 1899. преузели старо крсташко светилиште у Абу Гошу.[1432]

Инфраструктурни преокрет који је омогућио масовнији долазак европских поклоника у унутрашњост Палестине одиграо се 1892. отварањем прве железничке пруге од Јафе до Јерусалима. Концесију за изградњу ове линије добио је од Високе порте 1888. јерусалимски јеврејски предузетник Јосиф Навон, који је потом ферман продао једној француској компанији која је успешно извела радове. У Лондону се у први мах разматрало укључивање британског капитала у овај подухват, али се од тога брзо одустало јер је процењено да ће пруга служити првенствено превозу масовних каравана римокатоличких и руских православних ходочасника, што није доносило никакву политичку корист британским интересима.[1433] За саму Трећу републику масовна ходочашћа представљала су главно средство демонстрације француског присуства у Палестини. Од 1882. организацију француских „каравана покајања“ преузели су оци асумпционисти, који су до 1893. водили једно, а одатле по два велика ходочашћа годишње. Путовања су почињала у Галилеји како би поклоници хронолошки пратили Христов земаљски пут, а од 1890. маршруте су проширене на Египат, Либан, унутрашњу Сирију, Грчку, Малу Азију и Италију, окупљајући у просеку између три и четири стотине француских поклоника годишње.[1434]

Дочек ових каравана био је претворен у разрађени дипломатски ритуал. Приликом пристајања брода у Јафи, француске ходочаснике су на доку дочекивали вицеконзул и драгоман који су им обезбеђивали прелазак преко границе без царинског претреса пртљага и пасошке контроле.[1435] Сам француски генерални конзул у Јерусалиму излазио је у свечаној униформи пред поклонике најпре код Дамашчанске капије, а од 1892. на нову железничку станицу, приређујући током њиховог боравка свечане ручкове за најугледније госте. Пошто је Црква Свете Ане од 1882. била претворена у мелкитску богословију, средишта француских званичних прослава у Јерусалиму преместила су се у доминиканску Базилику Светог Стефана и манастир оца Ратисбона.[1436] Како би француски каравани добили сопствени монументални смештај независан од италијанских фрањеваца, конзул Шарл Леду издејствовао је од 1885. изградњу огромног ходочасничког свратишта Богородице Француске (Notre-Dame de France) непосредно уз Француску болницу Светог Луја ван градских бедема, након чега је на његов захтев пробијена и Нова капија у јерусалимским зидинама како би овај француски комплекс био

[1429]Langlois, „Les congrégations“, 249.
[1430]Langlois, „Les congrégations“, 249.
[1431]Langlois, „Les congrégations“, 249.
[1432]Langlois, „Les congrégations“, 250.
[1433]Langlois, „Les congrégations“, 251.
[1434]„J. Dickson to Earl of Rosebery“, November 4, 1892, *Britain and the Holy Land*, 266-271.
[1435]Nicault, „Foi et politique“, 318.
[1436]„Отношение генерального консула в Иерусалиме С. В. Арсеньева в вице-консульство в Яффе“, 19 октября 1892 г., *Россия в Святой Земле*, 262.

директно повезан са хришћанском четврти старог града.[1437] Ипак, нови талас државног антиклерикализма у Француској од 1899. тешко је нарушио ову сарадњу између владе у Паризу и асумпциониста, који су истовремено били погођени и одлуком фрањеваца да од 1898. покрену сопствена конкурентска ходочашћа намењена имућнијој европској елити.

Упркос ослањању на латинске конгрегације, француска дипломатија је све више увиђала да услед опадања броја француских монаха свој утицај мора ширити преко источних католичких цркава. Претварањем Цркве Свете Ане у богословију под управом Белих отаца 1882, Париз је обезбедио да се будући мелкитски (гркокатолички) свештеници школују у француском духу. Неколико година касније француској влади се са молбом за оснивање сопствене богословије у Јерусалиму обратила и Сирска (јаковитска) католичка патријаршија, за коју је 1900. откупљена парцела на обронцима Маслинове горе, а право на изградњу тог завода Француска је званично издејствовала Митиленским споразумима са Портом 1901.[1438] Захваљујући досељавању верника из унутрашњости Сирије и Месопотамије, сирска католичка заједница у Јерусалиму и околини постепено је расла, па је 1901. у граду подигнута њихова црква са парохијским домом и конаком за ходочаснике, док је 1904. по налогу папе отворена и сирска богословија чије је вођење поверено француским бенедиктинцима.[1439] У Месопотамији су француски доминиканци 1884. проширили своју мрежу отварањем мисије у Џезири Ибн Омар на Тигру.[1440] Пошто Француска након 1901. готово да није имала значајнијих трговачких и привредних предузећа у самом Ираку, мисионарске школе остале су једини стварни ослонац њеног присуства у Багдаду и Мосулу. Како би модернизовала ту наставу, Француска алијанса (Alliance Française) послала је 1902. о свом трошку двојицу световних учитеља из реда Браће мариста у школе у Ираку. Њихове савремене педагошке методе одмах су изазвале оштар сукоб са конзервативним фратрима кармелићанима у Багдаду, због чега је Француска алијанса у децембру 1903. обуставила сваку даљу финансијску помоћ багдадским школама све док кармелићани нису пристали да укину телесно кажњавање ученика, да уведу обавезну употребу француског језика и током школских одмора и да прихвате долазак још једног маристичког наставника почетком 1904.[1441]

Француски монопол над заштитом римокатолика у Светој земљи нашао се, међутим, од средине 1870-их пред директним изазовом Немачког царства и Аустроугарске. Први ударац француском утицају у Галилеји задао је аустријски племић и члан Малтешког витешког реда Отмар Мајр, који је 1882. сопственим средствима отворио католичку болницу у Назарету. Латински патријарх Винченцо Брако био је принуђен да прихвати тај свршени чин, али је управу над болницом одмах поверио једном Мајровом личном непријатељу. Желећи да назаретску болницу сачува за немачки и аустријски утицај, Мајр је зграду уписао у земљишне књиге на своје приватно име, што је довело до седмогодишњег спора који је окончан тек 1889. када су локални фрањевци физички претукли оснивача болнице и протерали га у Хаифу, ставивши установу под француску контролу; исте 1889. француске Сестре милосрднице отвориле су и нову велику болницу у Витлејему, која је потпуно потиснула оближњу аустријску болницу Малтешког реда у Тантури.[1442]

[1437]Nicault, „Foi et politique“, 325.
[1438]Nicault, „Foi et politique“, 327.
[1439]D. Trimbur, „Religion et politique en Palestine: le cas de la France à Abou Gosh“, *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine, 1799-1917*, dirs. D. Trimbur, R. Aaronsohn, Paris 2006, 294-295.
[1440]Ṭarrāzī, *as-Salāsil*, 58.
[1441]L. Šayḫū, „Min Bayrūt ilā al-Hind“, Al-Mašriq 10 (1912): 784-785.
[1442]CADN 55PO/B/7, „Le Secrétaire Général de l'Alliance Française à Monsieur le Consul de France à Bagdad“, 2 décembre 1903, s. f.; 55PO/B/7, „Le Consul de France à Bagdad à Monsieur le Secrétaire Général de l'Alliance Française à Paris“, 19 janvier 1904, s. f.

Много опаснији и организованији покрет за еманципацију немачких католика од француског туторства покренуо је пруски фрањевац Ладислав Шнајдер. Протеран из домовине током Бизмарковог Културкампфа, Шнајдер је 1875. стигао у Јерусалим и убрзо откупио земљишне парцеле код брда Мамила и у селу Кубејба (библијском Емаусу). Иако је француски конзул одмах издејствовао његово протеривање у Александрију, опрезни фрањевац је пре одласка све купљене поседе уписао под званичну заштиту немачког конзулата. Вративши се потом у Немачку ради прикупљања средстава, Шнајдер је 1879. у Ахену основао „Палестинско удружење немачких католика“ (*Palästinaverein der Katholiken Deutschlands*), оштро критикујући старије келнско Друштво Светог гроба из 1855. зато што огроман новац немачких верника предаје у руке француским и италијанским мисијама уместо да гради чисте немачке националне установе.[1443] Док је ново удружење убрзано ширило поседе по Палестини, у помоћ су му стигле немачке часне сестре Светог Карла Боромејског и 1890. немачки оци лазаристи, који су преузели управу над заводима; најзад су се 1895. ахенско и келнско друштво ујединили у јединствено „Немачко удружење Свете земље“ (*Deutscher Verein vom Heiligen Lande*).[1444] Током 1890-их ово удружење покушало је да оснује и сопствене немачке католичке пољопривредне колоније у Кубејби, Табги на Галилејском језеру, Хаифи и Мигдалу,[1445] у којима су подигнуте и уредне гостионице (хоспицији) за немачке ходочаснике.[1446]

Просветни рад немачких католика у Палестини започеле су Сестре боромејке отварањем женске школе у Јерусалиму 1886. и забавишта за оба пола у Хаифи 1888, које је убрзо прерасло у редовну основну школу. Када је управник немачког имања у Табги 1897. успео да преведе четрнаест православних породица из Раме у католичанство, немачки лазаристи су у околним галилејским селима отворили још четири школе; за разлику од француских завода који су наметали француски језик, немачке католичке школе инсистирале су на настави на матерњем арапском језику, док се немачки предавао само као страни језик.[1447] Отворени раскид немачких католичких мисионара са француским протекторатом одиграо се између 1888. и 1894. Иако је Света столица 1888. поново потврдила традиционална права Француске, исте године су двојица немачких свештеника у једном локалном спору у Витлејему званично затражила заштиту немачког конзула, да би наредне, 1889, Палестинско удружење немачких католика све своје установе ставило под званичну заштиту Берлина. Када су 1892. двојица немачких лазариста одбила да признају надлежност француског конзула, а Сестре боромејке на својој школи у Хаифи уместо француске истакле немачку царску заставу, избио је велики дипломатски спор у Ватикану који је 1894. окончан фактичким признањем немачке заштите над немачким установама.[1448]

Дипломатски рат између Париза и Берлина око Свете земље достигао је врхунац 1897. и 1898. уочи великог путовања цара Вилхелма II на Исток. Сматрајући латинског патријарха Јерусалима Луиђија Пјавија за отвореног присталицу Немачке и Тројног савеза, француска влада је 1897. затражила од Ватикана његов хитни опозив, али је немачка дипломатија успела да одложи то питање до завршетка цареве посете. Уједно је Берлин 1898. покренуо тајне преговоре између Свете столице и султана Абдулхамида II о успостављању директних дипломатских односа између Ватикана и Цариграда , али је Париз жестоким притиском на кардинала Рамполу и папу Лава XIII успео да осујети тај план и чак издејствује забрану немачким католичким великодостојницима да званично прате протестантског цара Вилхелма

[1443]Schwake, „Le développement“, 130-131.
[1444]Goren, „Du conflit des drapeaux“, 348-349.
[1445]Goren, „Du conflit des drapeaux“, 350.
[1446]Goren, „Du conflit des drapeaux“, 356.
[1447]Sinno, *Deutsche Interessen*, 212-213.
[1448]Sinno, *Deutsche Interessen*, 214-215.

II приликом његовог уласка у Јерусалим.[1449] Да би умирио Француску, папа Лав XIII је 1898. одобрио оснивање Међународног комитета за одбрану француских привилегија и поново потврдио француски протекторат, али је патријарх Пјави ипак остао на јерусалимском трону све до своје смрти 1905.[1450] Сам цар Вилхелм II је приликом посете Јерусалиму у октобру 1898. свечано откупио од султана земљиште Уснуђа Пресвете Богородице на Сиону и поклонио га Немачком удружењу Свете земље, које је ту 1900. започело градњу монументалног бенедиктинског манастира и базилике, откупивши убрзо и пространи плац испред саме Дамашчанске капије на којем је подигнут велики немачки католички комплекс Светог Павла са црквом, болницом и школом.[1451]

Кулминацију вишегодишњег одмеравања снага између хамидовских просветно-административних забрана и француског Католичког протектората представљала је Митиленска криза у јесен 1901. Иако је непосредни повод за прекид дипломатских односа у августу и слање француске медитеранске ескадре под командом контраадмирала Кајара да у новембру 1901. окупира царинарнице на острву Митилени био финансијски спор око неисплаћених потраживања француских кредитора Лоранда и Тубинија, француски министар спољних послова Теофил Делкасе и амбасадор у Цариграду Ернест Констан искористили су војну демонстрацију силе да трајно реше правно питање католичких установа у Царству. Суочен са поморском блокадом у тренутку тешке финансијске кризе, султан Абдулхамид II је после свега неколико дана прихватио све француске захтеве. Овим Митиленским споразумом – заправо низом размењених писама – Висока порта је, поред издавања берата новоизабраном халдејском патријарху Емануилу II Томи и потврде свих правних прерогатива халдејске и сирске католичке патријаршије, званично признала легално постојање и конкретне фискалне повластице (ослобођење од пореза на земљиште и зграде, као и ослобођење од царинских дажбина за робу намењену потребама завода) за неколико стотина француских и под француском заштитом основаних школа, сиротишта, болница, богословија и цркава које су до тада радиле без султанског фермана, при чему је већина тих завода била концентрисана управо у Сирији, Либану, Палестини и Месопотамији. Штавише, споразумом је успостављено ново процедурално правило да се за сваку будућу изградњу, проширење или поправку установа под француском заштитом сматра да је царска дозвола аутоматски издата уколико Висока порта у року од шест месеци од пријема ноте француске амбасаде не достави писане и правно утемељене разлоге за одбијање.[1452]

Далекосежни значај Митиленског споразума из 1901. превазишао је оквире француске дипломатије: позивајући се на клаузулу најповлашћеније нације, све остале Велике силе одмах су затражиле идентичне уступке за сопствене мисионарске и просветне мреже. Тако је већ у пролеће 1902. царска Русија по истом моделу издејствовала званично признање за преко стотину школа Царског православног палестинског друштва у Сирији и Палестини, док су у наредним годинама исто право обезбедиле Велика Британија, Немачка, Италија и Сједињене Америчке Државе.[1453] Тиме је хамидовска политика административног ограничавања страних школа претрпела озбиљан неуспех, а разграната мрежа страних и источнокатоличких завода на Блиском истоку правно је учвршћена као међународно заштићена мрежа установа са широким фискалним и управним повластицама.

[1449]Sinno, *Deutsche Interessen*, 287-288.
[1450]Goren, „Du conflit des drapeaux“, 359-360.
[1451]Sinno, *Deutsche Interessen*, 291-292.
[1452]J.-P. Durand, „Les accords de Mytilène de 1901 entre le gouvernement français et la Sublime Porte“, *Le pontificat de Léon XIII: renaissances du Saint-Siège?*, dir. P. Levillain, Rome 2006, 185-194; M. Abou Ramadan, „Les accords de Mytilène de 1901 et l'agrément de Constantinople de 1913“, *De Bonaparte à Balfour: La France, l'Europe occidentale et la Palestine, 1799-1917*, dirs. D. Trimbur, R. Aaronsohn, Paris 2006, 57-63.
[1453]TNA FO 424/203, „Verbal Note“, May 1902, 88; TNA FO 424/219, „British Missionary Institutions in Turkey: Memorandum by Mr. Weakley“, October 1, 1912, 1-6; Hopwood, *The Russian Presence*, 149-150.

Сукоб између агресивног латинског мисионарења под француским окриљем и древних права источних католичких патријаршија доживео је свој расплет током понтификата папе Лава XIII (1878-1903). Након губитка световне Папске државе 1870, Ватикан је настојао да свој међународни ауторитет потврди великим духовним манифестацијама на Истоку, док је Француска у томе видела прилику за јачање свог утицаја. У мају 1892. папа Лав XIII дао је благослов за одржавање Осмог међународног евхаристијског конгреса у самом Јерусалиму и за свог легата именовао француског кардинала Беноа Ланженија, архиепископа Ремса. Иако су дипломатије Немачке и Италије покушавале да код султана пробуде сумњу у политичке намере овог скупа, Француска је успела да умири и Високу порту и подозриву Русију тако што је скуп званично назван само „евхаристијским ходочашћем“.[1454]

Међутим, када је Евхаристијски конгрес у мају 1893. свечано отворен у Јерусалиму, од свих источних католичких поглавара на њему се појавио само један једини: мелкитски патријарх Григорије II Јусуф. Да ствар буде још непријатнија по организаторе, патријарх Григорије Јусуф је пред конгресом прочитао опширан меморандум у којем је изнео тешке оптужбе против западних латинских мисионара: пожалио се да латински свештеници и редовници систематски преводе источне католике у латински обред приликом исповести и примања у манастирске новицијате, да преузимају контролу над источним школама, да пред самом паством отворено понижавају и ниподаштавају домаће источно свештенство и да сву финансијску помоћ са Запада задржавају за своје латинске заводе.[1455] Реакција латинских мисионара била је тренутна: већ у наредним данима апостолски делегати из Месопотамије и Александрије упутили су оштре протесте Риму тврдећи да су мелкитске оптужбе претеране, у чему су их убрзо подржали француска дипломатија и маронитски патријарх Јован Петар ел Хаџ.[1456]

Увидевши да безобзирна латинизација прети да потпуно уништи углед католичких цркава и заустави свако даље приближавање православаца Риму, папа Лав XIII је одлучио да пресече спор и сазвао у Ватикану у октобру и новембру 1894. посебну патријаршијску конференцију на којој су уз петорицу кардинала учествовали мелкитски патријарх Григорије Јусуф и изасланик маронитског патријарха (док остали источни патријарси због притиска Порте или унутрашњих прилика нису допутовали). Круна тог заседања била је чувена апостолска посланица папе Лава XIII „Orientalium Dignitas“ од 30. новембра 1894: у тринаест канонских тачака папа је најстроже забранио латинским мисионарима да преводе источне хришћане у латински обред, прогласио принцип да западне конгрегације на Истоку имају само помоћну улогу у односу на домаћу источну јерархију, наредио под претњом аутоматске суспензије да латински клирици указују пуно поштовање источним патријарсима и прописао да се чак и православни преобраћеници приликом ступања у унију морају уписивати у одговарајућу источну католичку цркву сопственог обреда, а не у Латинску патријаршију.[1457]

У исто време султан Абдулхамид II је настојао да у свим источним католичким црквама искорени мешање страних папских делегата у избор патријараха и рад синода. Док је у Јерменској католичкој цркви султан сходно члану 61 и 62 Берлинског уговора још 1879-1880. повукао берате антихасунистима и признао римску јерархију,[1458] приликом свих каснијих избора источних поглавара Висока порта је строго забрањивала да изборним саборима председавају латински апостолски делегати као страни држављани. Због тога су дуги дипломатски спорови и одлагања султанских берата пратили изборе мелкитских патријараха Петра IV Џерајџирија (1898) и Кирила VIII Гехе (1902), сирског католичког патријарха

[1454]TNA FO 424/145, „Consul Dickson to Sir W. White“, February 24, 1888, 39-40.
[1455]J. Hajjar, Le Vatican, la France et le catholicisme oriental (1878-1914), Paris 1979, 32-36.
[1456]Hajjar, Le Vatican, 40-41.
[1457]Hajjar, Le Vatican, 56-57.
[1458]Hajjar, Le Vatican, 59-61.

Игњатија Јефрема II Рахманија (1898), халдејског патријарха Јосифа Емануела II Томе (1900), као и јерменских католичких патријараха у Цариграду.[1459] Тако је у јаковитској католичкој цркви патријарх Игњатије Ђорђе V Шелхот, суочен са притиском латинизације, сазвао 1888. велики црквени сабор у либанском манастиру Шарфе; пошто је Римска курија годинама преправљала и одлагала потврду тих канона све до 1896, у међувремену су преминули и патријарх Шелхот и његов наследник Кирил Бехнам Бени (који је седиште био пренео у Мосул), па је нови патријарх Игњатије Јефрем II Рахмани 1898. упркос протестима својих епископа преместио патријаршијску столицу из унутрашњости на обалу у Бејрут.[1460]

Још већу буру изазвао је избор новог мелкитског патријарха након смрти Григорија II Јусуфа 1897. Пошто је сиријски валија обавестио Цариград да је главни кандидат за престо, митрополит Петар Џерајџири, одани експонент француске политике, власти су у први мах покушале да му забране одлазак на изборни синод у либанском манастиру Сарба. Иако је Џерајџири ипак успео да стигне на сабор и у фебруару 1898. буде изабран за патријарха као Петар IV, Министарство правде у Цариграду одбило је да му изда берат и затражило понављање избора. Тек пошто су мелкитски епископи једногласно поновили избор а полиција није успела да пронађе ниједан конкретан доказ о његовој велеиздаји, султан му је издао берат, али је неповерење двора поново плануло када је патријарх Петар IV 1900. из Египта без султанове дозволе отпутовао у посету Француској – свега годину дана пре него што ће у јесен 1901. француска ратна морнарица заузимањем острва Митилене присилити Порту на попуштање – па је патријарх све до своје смрти 1902. остао под строгом присмотром османских власти.[1461]

У појединим руралним срединама северне Сирије прелазак у латински обред и даље је служио као средство локалне сеоске борбе: тако је у јерменском селу Гунејмија код Џиср ел Шугура још 1878. због сукоба између породице Џобија и сеоског шејха Хане јерменски апостолски свештеник Месроп Назлијан са тридесетак породица, након неуспешних преговора са католицима, протестантима и православцима, позвао фрањевце из Алепа и прешао у римокатолички латински обред.[1462] Према извештају британског конзула Хендерсона из децембра 1879, фрањевци су тада чак захтевали од локалног кајмакама да жандармеријом присили и преостале јерменске породице у селу да постану римокатолици, а када је кајмакам то одбио, француски конзул у Алепу издејствовао је његову краткотрајну смену, док је Француска истовремено отворила вицеконзулат у Марашу са циљем ширења католичких мисија међу тамошњим Јерменима.[1463]

Коначни удар вишевековном монополу Француске над Католичким протекторатом на Блиском истоку задала је сама влада у Паризу својом радикалном антиклерикалном политиком почетком XX века. Када је француски председник Емил Лубе у пратњи министра спољних послова Теофила Делкасеа у априлу 1904. званично посетио италијанског краља у Риму и тиме увредио папу Пија X који се показао далеко непопустљивијим од свог претходника Лава XIII, француска влада је у јулу 1904. прекинула дипломатске односе са Ватиканом, а крајем 1905. изгласала Закон о потпуном раздвајању цркве од државе. Иако је из Конгрегације за пропаганду вере у први мах поверљиво јављено Паризу да Света столица неће формално укидати француски протекторат на Истоку,[1464] две ривалске силе, Немачка и Италија, одмах су кренуле да преузимају његове делове. Париз је током 1905. покушао да у директним преговорима са Римом постигне нагодбу по којој би Италија добила право дипломатске заштите над

[1459]Hajjar, Le Vatican, 175.
[1460]Hajjar, Le Vatican, 118-119.
[1461]Hajjar, Le Vatican, 168-174.
[1462]Çoruh, „Melkit“, 102-108.
[1463]H. Cholakian, „Latin Rite Roman Catholics of Armenian Descent in Syria“, 21st Century 1/11 (2012): 58-59.
[1464]TNA FO 424/94, „Consul Henderson to A. H. Layard“, December 24, 1879, 114-115.

појединачним италијанским мисионарима пред Портом, док би Француска задржала колективни протекторат над самим римокаточким манастирима и заводима. Италијанска влада је, међутим, одбила тај компромис јер су бројни италијански фрањевачки, салезијански и доминикански манастири на Леванту већ сами скинули француске и истакли италијанске заставе, што су и Ватикан и Висока порта оберучке прихватили, па је француска дипломатија била принуђена да се повуче и призна губитак искључивог протектората.[1465]

5.2 Православни препород и верски сукоби у Горњој Месопотамији

5.2.1 Царско православно палестинско друштво и руска просветна мрежа

Почетак осамдесетих година XIX века донео је велики преокрет у руској политици на Православном истоку. Високи чиновник руског Министарства финансија Василиј Николајевич Хитрово посетио је Свету земљу још 1871. и вратио се у Петроград дубоко разочаран слабим стањем руских установа и запуштеношћу локалне арапске православне паствe. Према његовој статистичкој процени, удео православаца међу хришћанима у Светој земљи опао је са 90 процената у 1840. на свега 67 процената у 1880. За разлику од римокатолика који су уживали дипломатску и материјалну подршку Француске, Аустроугарске, Италије и Шпаније, те протестаната иза којих су стајале Уједињено Краљевство, Немачка и Сједињене Америчке Државе, православни верници нису имали сличан институционални ослонац, јер Русија у том тренутку није имала ниједно национално удружење за Свету земљу насупрот пет француских и три немачка друштва.[1466] По узору на Немачко друштво за истраживање Палестине, Хитрово је желео да у Русији оснује снажну научну, хуманитарну и просветну организацију за Свету земљу, за шта су се стекли повољни услови када је 1880. на место оберпрокурора Светог синода дошао његов блиски познаник Константин Победоносцев.[1467] Иако се са свог другог путовања у Палестину у фебруару 1881. Хитрово вратио обесхрабрен због бирократских препрека у Министарству спољних послова, атентат на цара Александра II само недељу дана касније потпуно је променио однос снага на руском двору. Нови император Александар III био је некадашњи ученик и политички истомишљеник Победоносцева. Када су у мају исте 1881. царева млађа браћа, велики кнезови Сергеј и Павле Александрович, отишли у поклоничку посету Јерусалиму, Хитрово је искористио прилику да их лично придобије за своју идеју. Велики кнез Сергеј Александрович прихватио је дужност председника и покровитеља, па је у мају 1882. у Петрограду званично основано Православно палестинско друштво као приватно удружење под директним патронатом царске породице.[1468]

Нова организација одмах је усмерила своје снаге на отварање руских школа за православну арапску децу. Почетком 1883. Хитрово је истраживање терена и организацију првих школа у Палестини поверио младом православном Арапину родом из Дамаска, Искандару Кизми, некадашњем студенту Московске духовне академије. Међутим, већ само именовање једног образованог Арапина за управника руских школа изазвало је тренутну узбуну у грчкој Јерусалимској патријаршији која се плашила буђења арапског националног покрета, па се Висока порта убрзо званично пожалила руском амбасадорству у Цариграду на сумњиву политичку природу Кизминог рада. Суочено са дипломатским спором, Палестинско друштво морало је да се обавеже да ће убудуће у свим пословима на Истоку следити упутства руског Министарства спољних послова.[1469] Додатну компликацију за Петроград изазвао је

[1465]Hajjar, *Le Vatican*, 267-269.
[1466]Abū Ǧābir, *Al-Wuǧūd al-masīḥī*, 80.
[1467]Hopwood, *The Russian Presence*, 105.
[1468]Hopwood, *The Russian Presence*, 105.
[1469]Hopwood, *The Russian Presence*, 107-108.

избор новог јерусалимског патријарха у 1882. и 1883. Након што је првобитни избор младог архимандрита Фотија изазвао оштре поделе у епископату и интервенцију османских власти, на јерусалимски трон је изабран дотадашњи настојатељ светогробовског подворја у Москви Никодим.[1470] Иако је претходно годинама боравио у Русији и тамо прикупљао богату милостињу, Никодим је по избору за патријарха у лето 1883. одмах прекинуо везе са руским представницима и чак јавно изјавио да његова нога неће крочити у Јерусалим све док се на челу Руске духовне мисије налази архимандрит Антонин Капустин. Ипак, процена искусног архимандрита Антонина да је реч само о тактичком маневру новог патријарха како би пред грчким братством доказао своју независност од Русије показала се потпуно тачном већ наредне године, када је патријарх Никодим званично благословио рад Палестинског друштва.[1471] Да би изгладио спор, Хитрово је 1884. лично допутовао у Јерусалим и склопио компромисни споразум са патријархом Никодимом по којем је Јерусалимска патријаршија задржала право канонског надзора над руским школама у својој дијецези, док је отварање нових завода привремено успорено, па су од четири првобитно отворене руске школе у Галилеји две одмах затворене.[1472] Исте године Јерусалимска патријаршија се обратила Русији за финансијску помоћ ради сузбијања латинске и протестантске пропаганде у Трансјорданији, па је руски гроф Николај Адлерберг, под условом да патријарх подноси уредне финансијске извештаје, одобрио донацију од око 65.000 рубаља за изградњу пет православних цркава источно од Јордана: у Џебел Ацлуну, Хусну, Мадаби и две у Салту.[1473] Како би се убудуће избегли сукоби надлежности између приватног друштва и државне дипломатије, на инсистирање Победоносцева цар Александар III је у марту 1889. укинуо стару државну Палестинску комисију при Министарству спољних послова и сву њену имовину спојио са друштвом, које је од тада добило званичан назив Царско православно палестинско друштво, уз улазак представника министарства у његов управни савет.[1474]

Испод површине ових дипломатских договора тињао је дубоки структурни сукоб између грчког Светогробовског братства и руске дипломатије око контроле над црквеним финансијама и суседном Антиохијском патријаршијом. Још од избора антиохијског патријарха Јеротеја 1850, на трону Антиохије у Дамаску непрекидно су се смењивали грчки јерарси потекли из јерусалимског Светогробовског братства: Јеротеј (1850-1885), Герасим (1885-1891) и Спиридон (1891-1898). Након Јеротејеве смрти 1885, јерусалимски патријарх Никодим је првобитно намеравао да на антиохијски престо доведе митрополита Антима, али је на интервенцију руског конзула пристао да подржи митрополита Герасима, чиме је уједно уклонио свог главног супарника који је претендовао на сам јерусалимски трон.[1475] Руски генерални конзул Константин Петковић упозоравао је да Братство Светог гроба свесно држи Антиохију као своју филијалу и да огромне суме новца које су из Русије слате за потребе православних верника уопште не стижу до народа. Иако су се грчки монаси правдали наводном похлепом османских власти, руски министар спољних послова Николај Гирс открио је прави узрок финансијског расула: Светогробовско братство увело је праксу да управу над манастирима и светињама, нарочито у Витлејему, издаје у закуп сопственим игуманима и

[1470]Abū Ǧābir, *Al-Wuǧūd al-masīḥī*, 99.

[1471]Hopwood, *The Russian Presence*, 107, 111-112.

[1472]Н. Лагузова, „Школьная деятельность Императорского православного палестинского общества в 1905-1914 гг.“, *Иерусалимский Православный Семинар* 3 (2012): 123.

[1473]„Письмо графа Н. В. Адлерберга к обер-прокурору Св. Синода К. П. Победоносцеву“, 14/26 июля 1885 г., Россия в Святой Земле, 450.

[1474]Hopwood, The Russian Presence, 109-110.

[1475]Е. М. Копоть, „К вопросу об интерпретации греко-арабского противостояния и влияния России в Антиохийском патриархате во второй половине XIX в. (по материалам АВПРИ)“, *Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение* 3 (2011): 32-33.

старешинама храмова у замену за велике новчане позајмице.[1476] О размерама тих финансијских злоупотреба сведочи податак да је антиохијски патријарх Јеротеј без ичијег знања преко Атинске банке пребацио 200.000 франака патријаршијског новца за школе у Грчкој и своје приватне рођаке, док је његов наследник Герасим свом рођеном брату поклонио 5.000 златних лира из црквене касе да отвори апотеку у Бејруту, па стога ни утростручење прихода са бесарабских манастирских имања 1891. није могло да спасе Јерусалимску патријаршију од дугова.[1477]

У самом Антиохијском патријархату похлепа и неканонско поступање високе јерархије изазвали су крајем осамдесетих година тешке потресе у епархијама. Када су остарели триполитански митрополит Софроније и градски прваци 1887. замолили патријарха Герасима да им пошаље помоћника, патријарх је уместо архимандрита по канонском обичају у Триполи послао етничког Арапина Агапија, титуларног епископа Едесе. Агапије је одмах почео да се понаша као самостални господар епархије, што је изазвало такав раздор да се православна заједница у Триполију поделила на две фракције које су се молиле у одвојеним црквама и признавале двојицу различитих владика, па се руски конзул Петковић уплашио понављања католичког раскола из 1724.[1478] Под притиском руског конзула патријарх Герасим је исте године послао трочлану комисију арапских митрополита која је прогласила Агапија кривим, али је патријарх, вероватно због примљених поклона, одбио да га казни и 1888. у Триполи упутио иринопољског митрополита Софронија, који је изнео апсурдан и неканонски предлог да у истом граду истовремено управљају тројица епископа.[1479] Када је на поновни захтев руског конзула патријарх 1888. коначно опозвао Агапија, овај је покушао да подмити руског драгомана, док је сам патријарх Герасим по доласку у Триполи тајно уверавао Агапијеве присталице да ће повући одлуку о његовој смени, изгубивши тиме сваки углед међу клиром.[1480] Тек када је стари митрополит Софроније умро 1889, руски конзул је одлучно спречио кандидатуру компромитованог Агапија (иако је овај био руски ђак) и обезбедио да на катедру у Триполију дође други питомац руских духовних школа, Григорије Хадад, који се већ истакао развојем православног школства у Либану и који ће 1906. постати антиохијски патријарх.[1481] Поверење дамашчанских православаца у патријарха Герасима додатно је пољуљано 1889. током спора у хавранском селу Изра: пошто је тамошња бројнија мелкитска заједница безуспешно покушала да заузме православну Цркву Светог Георгија за коју је Герасим од Порте издејствовао ферман о враћању православцима, сами патријарх Герасим је на молбу католика одлучио да им уступи разрушену православну Цркву Светог Илије у истом селу, што је у Дамаску дочекано са великим огорчењем.[1482]

Ипак, управо је патријарх Герасим током свог столовања у Дамаску (1885-1891) повукао потез који ће дугорочно пресудити грчкој доминацији у Сирији: рукоположио је четворицу етничких Арапа за митрополите (док је пети арапски кандидат сам одбио положај), чиме су арапски архијереји по први пут након више од једног и по века стекли већину у синоду Антиохијске патријаршије.[1483] У међувремену је у Јерусалиму патријарх Никодим, због своје

[1476]Копоть, „К вопросу“, 35.

[1477]Копоть, „К вопросу“, 36.

[1478]Karam, Walbiner, „Ḏayl ʿalā maḫṭūṭ“, 192; Е. М. Копоть, „«Триполийская церковная распря» (1887-1890) в контексте русского влияния в Антиохийском патриархате в конце XIX в. (по материалам АВПРИ)“, *Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение* 4 (2012): 83.

[1479]Копоть, „Триполийская церковная распря“, 85.

[1480]Копоть, „Триполийская церковная распря“, 91.

[1481]Karam, Walbiner, „Ḏayl ʿalā maḫṭūṭ“, 192; Копоть, „Триполийская церковная распря“, 92.

[1482]Karam, Walbiner, „Ḏayl ʿalā maḫṭūṭ“, 192-193; BOA HR.TO 392/46; BOA DH.MKT 213/7.

[1483]О. Е. Петрунина, „От поместной Церкви к национальной (опыт ближневосточных церквей в XIX – начале XX в.)“, Христианство на Ближнем Востоке 8/4: 31.

сарадње са Русијом која је патријаршији донела повраћај дела метоха и ублажавање финансијске кризе, као и због велике популарности међу локалним верницима са којима је радо разговарао на арапском језику, био оптужен од грчких националиста за претерану попустљивост према Русима и Арапима; суочен са саботажом сопственог братства и гашењем цркава, Никодим је 1890. био принуђен да се повуче са катедре, што је грчка штампа прославила као велику победу над панславизмом и Арапима, иако је бивши патријарх и након тога путовао по Бејруту и Дамаску и својим финансијским средствима утицао на изборе епископа.[1484] Његово место у Јерусалиму заузео је почетком 1891. дотадашњи антиохијски патријарх Герасим, који је према раду Царског православног палестинског друштва у Палестини одмах заузео изразито непријатељски став. Онемогућено да отвара школе у Јудеји, Друштво је преусмерило свој рад на Галилеју где је подигнуто деветнаест руских школа наспрам свега четири у Јудеји, а када је Јерусалимска патријаршија 1896. потпуно прекинула односе са Друштвом, Петрограду се за финансијску помоћ обратио нови антиохијски патријарх Спиридон, па се од средине 1890-их главни просветни напор Царског палестинског друштва преместио из Палестине на север у Сирију и Бејрут.[1485]

У самој Русији и међу руским поклоницима делатност Друштва доживела је неслућени замах. До 1902. Царско православно палестинско друштво имало је већ четрдесетак епархијских одељења широм Русије, а јавна предавања о Светој земљи слушало је преко пет милиона људи.[1486] У Јерусалиму је Друштво до 1891. темељно обновило поклоничка прихватилишта у Московији, преузело руску болницу и увођењем јефтиних возних и паробродских карата омогућило масовни долазак руских сељака у Палестину: док је у сезони 1883-1884. Свету земљу посетило 2.145 руских ходочасника, у сезони 1899-1900. тај број се попео на чак 10.909 поклоника годишње, тако да ни новоизграђени конаци никада нису могли да приме све придошлице.[1487] Слично томе, у Бејруту је зграда подигнута руским добротворним прилозима након покоља из 1860, која је дуго служила само као убошки дом под именом „Руска болница“, од 1878. почела да пружа редовне медицинске услуге.[1488] У погледу односа са локалним османским властима у самом Јерусалиму, грчка Православна патријаршија вешто је користила своје огромно богатство у некретнинама ван градских зидина како би одржавала срдачне везе са представницима Високе порте: сва тројица јерусалимских мутесарифа крајем XIX и почетком XX века радије су за своју резиденцију изнајмљивали луксузне куће у власништву Православне патријаршије него званични државни конак, лети су од патријаршије закупљивали летњиковац у четврти Катамон, а патријаршија је гувернерима и њиховим породицама редовно слала скупоцене поклоне и доводила музичке дружине за разоноду.[1489] Истовремено је патријаршија љубоморно чувала свој канонски монопол над манастирима у Јудејској пустињи чак и од самих Руса: када је 1904. руски светогорски монах Доситеј, под световним именом Димитрије Попов, приватно откупио рушевине древног византијског манастира у Ајн Фари североисточно од Јерусалима са намером да ту оснује руски манастир, јерусалимски патријарх Дамјан уложио је најоштрији протест османским властима и на основу свог султанског берата захтевао да полиција силом протера руске калуђере.[1490] Колико је непријатељство грчког врха у Јерусалиму према Русији тада далеко ишло сведочи и извештај

[1484]Abū Ǧābir, *Al-Wuǧūd al-masīḥī*, 99; М. И. Якушев, „Первый патриарх-араб на Антиохийском престоле“, Восточный архив 14-15 (2006): 100.

[1485]Hopwood, *The Russian Presence*, 112-113.

[1486]Hopwood, *The Russian Presence*, 102-104.

[1487]Hopwood, *The Russian Presence*, 117.

[1488]„Донесение генерального консула в Бейруте К. Д. Петковича в Азиатский департамент МИД“, 8 ноября 1893, Россия в Святой Земле, 459-460.

[1489]Büssow, *Hamidian Palestine*, 417.

[1490]TNA FO 424/206, „Pro-Memorià sur l‘Affaire de Ain Pharra“, n. d., 157-158.

руског конзула Јаковљева из јуна 1904. да је патријарх Дамјан игуману лавре Светог Саве Освећеног чак забранио да се на литургији моли за победу руског оружја у рату са Јапаном.[1491]

Просветна мрежа Царског православног палестинског друштва добила је чврст темељ када је Хитрово 1886. у Назарету основао мушки интернат на челу са Искандаром Кизмом, који је 1900. претворен у Мушку учитељску богословију.[1492] Исте 1886. архимандрит Антонин Капустин препустио је Друштву своју стару женску школу у Бејт Џали код Витлејема, која је такође 1900. уздигнута у ранг Женске учитељске богословије.[1493] Посебан просветни подухват остварила је у Бејруту 1887. Марија Александровна Черкесова, која је отворила прву руску женску школу у том граду; ова бејрутска установа убрзо је прерасла у систем од пет руских школа у Бејруту са око 800 ученица.[1494] Док су у Јудеји због бојкота патријаршије радиле само четири руске школе, у деветнаест галилејских школа број ђака је порастао са 495 у 1904. на 1.093 ученика у 1913, док су бејрутске школе стално окупљале око 900 деце.[1495] Од 1895-1899. тежиште рада Друштва пренето је на епархије Антиохијске патријаршије у Сирији. Док су у градовима и у манастирској школи у Сајднаји постизани одлични резултати, руралне школе око Дамаска и под Хермоном радиле су у знатно тежим околностима.[1496] Користећи повољан тренутак након француско-османског споразума у Митилени и снагу француско-руског савеза, Хитрово и руска дипломатија издејствовали су у пролеће 1902. султанску ираду којом су 83 односно 84 школе и установе Царског палестинског друштва у Сирији и Палестини званично признате као руске државне институције, док је руска амбасада истовремено започела преговоре о отварању руског медицинског факултета у Бејруту који би парирао француском и америчком универзитету.[1497] До 1913. Друштво је само у Сирији основало 72 школе са просечно 139 ученика по школи.[1498]

Руске школе у Назарету и Јерусалиму одиграле су пресудну улогу и у рађању модерног палестинског националног идентитета. Сам географски појам „Палестине“ локалном становништву дуго није био у употреби, јер су средњовековни арапски писци име Палестине везивали за град Рамлу и његову околину, па је са опадањем Рамле у османско доба и то име практично ишчезло из домаће употребе.[1499] Међутим, управо је питомац руског учитељског интерната у Назарету Халил Бејдас 1898. у предговору свог арапског превода књиге „Опис Свете земље“ руског научника Акима Олесницког по први пут у модерно доба употребио израз „Палестина“ и „народ Палестине“ у савременом националном значењу, да би четири године касније (1902) двојица других ученика истог руског завода у Назарету, Салим Кубајн и Нађиб Насар, сковали и увели у арапски језик појмове „Палестинац“ и „палестински“, које су просветни реформатори попут Бејдаса и Халила ел Сакакинија поставили као надконфесионални оквир насупрот верским поделама.[1500] Колико је руски просветни и верски рад дубоко везао православне Арапе за Русију сведочи податак да је руски оријенталиста Агатангел Кримски 1896. писао како православни Бејрућани проводе вечери проклињући

[1491]„Донесение Генерального Консула А. Г. Яковлева Директору Первого Департамента МИД Н. Г. Гартвигу“, 28 июня 1904 г., Россия в Святой Земле, 323.

[1492]Hopwood, *The Russian Presence*, 144-145; Лагузова, „Школьная деятельность“, 124.

[1493]Лагузова, „Школьная деятельность“, 124.

[1494]Hopwood, *The Russian Presence*, 149.

[1495]Лагузова, „Школьная деятельность“, 125.

[1496]Hopwood, *The Russian Presence*, 150-153.

[1497]al-Quḍāh, Naṣārā, 253; Лагузова, „Школьная деятельность, 122.

[1498]Лагузова, „Школьная деятельность“, 125.

[1499]Z. J. Foster, „Was Jerusalem Part of Palestine? The Forgotten City of Ramla, 900-1900“, *British Journal of Middle Eastern Studies* 43/4 (2016): 575-589.

[1500]E. Beška, Z. Foster, „The Origins of the term ‘Palestinian’ (‘Filasṭīnī’) in late Ottoman Palestine, 1898-1914“, *Academia Letters* (2021): 1-2; Abū Ǧābir, *Al-Wuǧūd al-masīḥī*, 87.

мароните и језуите и чекајући руску помоћ, а забележено је и да је један православац из Хомса, угледавши у једној маронитској кући у Триполију портрет цара Николаја II, пао на колена и почео да се крсти и клања пред царевим ликом као пред иконом.[1501] Та оданост се показала и током Руско-јапанског рата 1904-1905, када су православни ученици широм Сирије и Палестине скупљали прилоге за руску војску и неподељено стајали уз цара,[1502] иако су смрт Василија Хитрова 1903, убиство великог кнеза Сергеја Александровича 1905. и ратни пораз на Далеком истоку знатно ослабили даље финансијске могућности Друштва.[1503]

5.2.2 Криза у Антиохијској патријаршији

Најважнији историјски преокрет у животу православног становништва Сирије одиграо се између 1891. и 1899. кроз дугу борбу за збацивање грчке светогробовске јерархије и избор првог патријарха Арапина у Дамаску. Када је почетком 1891. патријарх Герасим прешао у Јерусалим, руски конзул на новим изборима у Дамаску није имао посебног фаворита већ је само саветовао архијерејима да изаберу заједничког кандидата.[1504] Међутим, начин на који је у октобру 1891. изабран нови грчки патријарх, светогробовски архиепископ Тавора Спиридон - уз велике новчане издатке пред османским властима и након што је у септембру 1890. са листе кандидата противканонски елиминисан бејрутски митрополит Гаврило Шатила - изазвао је отворени устанак арапске паства и клира. Митрополит Гаврило сазвао је у Бејруту скуп свештенства и народних првака који је у октобру и новембру 1891. осудио изборне сплетке, оспорио каноничност Спиридоновог избора и одлучио да му ускрати све црквене почасти.[1505] Када је у новембру 1891. на литургији у Саборној цркви у Дамаску прочитано Спиридоново име, народ у храму је узвикнуо „Нека падне!“ Потом је упао у олтар да избаци намесника Серафима, па су ред морале да заведу османске заптије.[1506] Приликом Спиридоновог доласка у Бејрут почетком 1892, све градске цркве остале су закључане пред њим, док су у Дамаску верници бојкотовали храмове у којима се помињало његово име и недељом се молили на православном гробљу,[1507] што је домаће мирско свештенство у Дамаску довело до потпуне беде и приморало га да тражи хитну нагодбу.[1508]

Сукоб у Антиохијској патријаршији достигао је врхунац крајем 1897. и почетком 1898. До тада се уобичајена процедура избора антиохијског патријарха састојала у томе да се листа од тројице кандидата тражи од цариградског патријарха, након чега би антиохијски синод бирао једног од њих.[1509] Међутим, када је због нових нереда на богослужењима у Дамаску патријарх Спиридон крајем 1897. покушао да сазове синод у манастиру Баламанду, шесторица арапских митрополита су не чекајући отварање сабора дошла право у Дамаск и приморала Спиридона да у јануару 1898. потпише оставку.[1510] Почетком фебруара 1898. синод је једногласно прихватио Спиридонову оставку и за патријаршијског намесника изабрао грчког митрополита Адане и Тарса Германа, док је сиријски валија Назим-паша обавестио руског

[1501]А. Е. Крымский, Письма из Ливана (1896-1898), Москва 1975, 41; A. Būgūlyūbskī, Ab Ǧ. Lūfank, „Āḫir maẓhar li-s-siyāsa Rūsiyā ad-dīniyya fī š-Šarq al-Adnā (1890-1914): istinādan ilā waṯāʾiq ġayr manšūra“, Al-Mašriq 33/4 (1935): 585.

[1502]Ǧ. Ḥannā, *Qabl al-maġīb*, Bayrūt 1964, 86-88.

[1503]Hopwood, The Russian Presence, 129-130.

[1504]Rustum, Kanīsat, 256.

[1505]Rustum, Kanīsat, 260.

[1506]Rustum, Kanīsat, 261.

[1507]Rustum, Kanīsat, 261-262.

[1508]Rustum, Kanīsat, 263-265.

[1509]TNA FO 424/198, „Memorandum of Mr. Blech“, n. d., 20-21.

[1510]Κ. Δελικάνης, Υπόμνημα επί του Αντιοχικού ζητήματος, Κωνσταντινουπόλη 1904, 4-5; Якушев, „Первый патриарх-араб“, 101.

конзула Бељајева да је бивши патријарх затражио пензију и дозволу да се повуче у Манастир Светог Лазара у Витанији код Јерусалима.[1511] Иако је намесник Герман одмах затражио од валије да из зграде патријаршије удаљи световне народне прваке Дамаска, валија је одложио ту меру, док је Цариградска патријаршија, сматрајући обарање Спиридона нелегитимним, упутила протестне дописе патријарсима Александрије и Јерусалима.[1512] Арапска већина у синоду захтевала је да се право кандидатуре за нови престо ограничи искључиво на митрополите из саме Антиохијске патријаршије, што је грчка мањина од тројице архијереја (намесник Герман и митрополити Алепа и Дијарбекира) означила као неканонску новотарију и позвала остале грчке патријархе у помоћ.[1513]

У фебруару и марту 1898. у борбу се умешала и Висока порта, која је најпре наложила да се на листи кандидата не нађе ниједан арапски владика, а затим у марту наредила да Антиохијска патријаршија приликом избора примени одредбе низамнаме Цариградске патријаршије. Тек након енергичне интервенције руског амбасадора Ивана Зиновјева код Порте и самог султана Абдулхамида II, издата је царска ирада којом је наређено да се избори у Дамаску спроведу слободно „без обзира на род и порекло“ кандидата.[1514] На бурним седницама марта 1898. грчки намесник Герман и митрополити Алепа и Дијарбекира захтевали су да половину кандидата чине клирици изван Антиохијске патријаршије, па су прегласани напустили заседање, док је почетком априла стигла нова уредба из Цариграда којом је потврђена пуна аутокефалност антиохијског синода да бира патријарха из сопствених редова. Када се уз то испоставило да грчки митрополити Алепа и Дијарбекира чак не испуњавају ни услов цариградске низамнаме о најмање седам година архијерејског стажа у епархији, арапска већина од осморице митрополита је збацила Германа и за новог намесника престола изабрала арапског митрополита Лаодикије (Латакије) Мелетија Думанија.[1515]

Иако је у јуну 1898. Порта на интервенцију Цариградске патријаршије поништила мајско гласање, а даљи рад сабора био прекинут у јесен 1898. због свечане посете немачког цара Вилхелма II Дамаску, руска дипломатија је у потпуности стала иза арапских архијереја: због жестоких напада грчке штампе у Цариграду и Атини на Арапе и руске дипломате, амбасадор Зиновјев је чак прекинуо сваки лични контакт са васељенским патријархом Константином V.[1516] У фебруару 1899. синод је поново сменио Германа и вратио Мелетија за намесника, одбацивши протестне телеграме тројице грчких источних патријараха. Најзад, на општем изборном сабору у Дамаску у априлу 1899. за тројицу кандидата изабрани су искључиво Сиријци - митрополити Латакије Мелетије, Хомса Атанасије и Захле Герасим - након чега је 15/27. априла 1899. у Саборној цркви за новог патријарха Антиохије свечано изабран Арапин Мелетије II Думани. Тај историјски дан (27. април) православни Арапи у Сирији и Либану почели су од тада да славе као национални празник „Ослобођења антиохијског престола“.[1517] Иако је Савет министара у Цариграду у први мах одбио да призна априлски избор јер на њему није учествовала грчка мањина, народ у Сирији је већ на свим литургијама читао Мелетијево име, а руска царица удовица Марија Фјодоровна му је упутила званично писмо ословљавајући га као патријарха.[1518] У октобру 1899. Висока порта је попустила и наложила формално понављање гласања под Мелетијевим председништвом; пошто су тројица присутних

[1511]Якушев, „Первый патриарх-араб“, 100; Δελικάνης, Υπόμνημα, 8.

[1512]Δελικάνης, Υπόμνημα, 8.

[1513]Δελικάνης, Υπόμνημα, 9-10.

[1514]Якушев, „Первый патриарх-араб“, 101-102; Δελικάνης, Υπόμνημα, 11.

[1515]Δελικάνης, Υπόμνημα, 11-12.

[1516]Δελικάνης, Υπόμνημα, 16; Якушев, „Первый патриарх-араб“, 102.

[1517]Якушев, „Первый патриарх-араб“, 103.

[1518]Δελικάνης, Υπόμνημα, 14-15.

митрополита поново изгласала Мелетија, султан Абдулхамид II потврдио је избор и о томе прво обавестио руског амбасадора.[1519]

Поражена четворица грчких митрополита отишла су у Бејрут да се жале грчком конзулу, на шта их је антиохијски синод званично рашчинио, док је једини Грк у синоду који је гласао за арапског патријарха, митрополит Аркадије (Акара) Никодим, у грчкој јавности жигосан као национални издајник. Шта више, његова смрт 1901. у Бејруту је сматрана сумњивом.[1520] Три грчке патријаршије (Цариградска, Александријска и Јерусалимска) одбиле су да ступе у канонско општење са патријархом Мелетијем II (који је у новембру 1899. признат само од руске, румунске и српске цркве),[1521] али је нови арапски патријарх већ 1900. обновио рад Богословије у Баламанду и донео нови унутрашњи изборни статут патријаршије (објављен 1906, али никада поднет Порти).[1522] Када је након Мелетијеве смрти 1906. за другог арапског патријарха изабран триполитански митрополит Григорије IV Хадад, руски цар Николај II одлучио је да коначно сломи грчки бојкот тако што је замрзнуо исплату прихода са бесарабских имања грчким патријаршијама, чиме је до 1909. приморао Цариград и Јерусалим да званично признају арапску јерархију Антиохије.[1523] Истовремено је православни арапски лаикат у сиријским градовима наставио да развија сопствена просветна удружења започета у Бејруту (Друштво за хришћанску поуку из 1877, Друштво Светог Павла из 1882)[1524] и Хомсу (мушко друштво „Узвишени циљ за ширење врлине“ из 1896. и женско друштво „Труба успеха“ из 1898),[1525] а обновљени углед арапске Антиохијске патријаршије крунисан је 1912. када је у Хомсу јаковитски епископ Садада мар Петар са својом паством прешао у православље.[1526]

5.2.3 Унутрашњи расколи у Горњој Месопотамији

Док је у Сирији православље доживљавало национални препород, у Горњој Месопотамији су старе сирске и халдејске цркве пролазиле кроз дубоке унутрашње поделе, просветну заосталост и имовинске сукобе. Када је оксфордски изасланик Освалд Пери по налогу британског Сирског друштва за патријаршијско образовање током 1892. провео шест месеци обилазећи јаковитске општине од Алепа и Урфе до Дијарбекира, Мардина, манастира Дејр ел Зафаран и Мосула, забележио је поразну статистику да просечно јаковитско село поседује свега четири књиге.[1527] У самом Мидјату, покушај америчких протестаната да крајем 1878. отворе мисију и науче сељаке да плаћају порез директно држави изазвао је оружани напад локалних јаковитских бегова Хане ибн Сефера и Тохаје,[1528] док су током 1880-их област пустошиле курдске дружине услед корупције судова.[1529] Јаковитска црква нашла се до 1891. у оштром спору са јерменском григоријанском црквом око заједничких манастирских поседа: пошто јаковити у Цариграду нису имали сопственог признатог представника пред Портом већ су формално заступани преко јерменске патријаршије, јаковитски патријарх Игњатије Петар IV морао је да тражи заштиту кентерберијског архиепископа у Енглеској,[1530] бранећи се

[1519]Δελικάνης, Υπόμνημα, 15-17; Якушев, „Первый патриарх-араб“, 103.

[1520]Якушев, „Первый патриарх-араб“, 104.

[1521]Δελικάνης, Υπόμνημα, 20-21; Якушев, „Первый патриарх-араб“, 104; Ġ. Yārid, „al-Azma al-baṭriyarkiyya sana 1897“, Al-Ḥaqā’iq al-wafiyya fī tārīḫ al-kanīsa al-Anṭākiyya al-urṯūḏuksiyya, t. S. Qubʿayn, Miṣr 1903, 74-91.

[1522]G. Bartas, „La mort du patriarche Mélétios d'Antioche“, Échos d'Orient 58 (1906): 178.

[1523]Якушев, „Первый патриарх-араб“, 104.

[1524]Rustum, Kanīsat, 294.

[1525]Rustum, Kanīsat, 296.

[1526]Rustum, Kanīsat, 362-363.

[1527]Atiya, „Doğu Hıristiyanlığı Tarihi“, 244.

[1528]TNA FO 424/80, „Major Trotter to the Marquess of Salisbury“, January 12, 1879, 356-357.

[1529]TNA FO 424/143, „Vice-Consul Boyajian to Acting Consul Devey“, February 5, 1886, 8-9.

[1530]Dinno, Syrian Orthodox Christians, 67.

истовремено пред Високом портом од јерменских денунцијација да је његово раније путовање у Лондон 1874. и 1875. имало издајнички политички карактер.[1531] Када је патријарх Петар IV умро 1894, у јаковитској цркви избила је тешка дванаестогодишња криза око престола: за патријарха је изабран Абдулмасих II, док је његов поражени супарник митрополит Абдулах због сукоба са властима побегао у француски конзулат и прешао у сирску католичку цркву, да би након смене душевно оболелог Абдулмасиха (1903) и трогодишњег међувлашћа исти тај Абдулах напустио унију и 1906. уз подршку Порте сео на јаковитски патријаршијски трон као Игњатије Абдулах II.[1532]

У пролеће 1894. хришћанске заједнице у Мосулу су исказилаве отворено незадовољство начином разрезивања црквених пореза, сматрајући да су директно оштећени. Стога је, приликом доласка православног митрополита Дијарбекира Венијамина у Мосул, дошло до прелазака јаковита, сирских католика и халдејаца у православнље. иако су валија Азиз-паша и Министарство унутрашњих послова опоменули митрополита и покушали да зауставе упис, а старе цркве до 1899. увеле наплату војног откупа унапред како би приморале оне који желе да промене веру да двапут плате исти и тиме учиниле двоструко скупљим, нова православна општина у Мосулу је опстала и до 1903. добила султанску дозволу да кућу свог свештеника Келиса претвори у богомољу.[1533]

Према извештају француског конзула у Багдаду Анрија Пољона, овај изборни раскол у јаковитској цркви 1895. био је праћен и бизарним личним сукобима: пет месеци пре смрти, патријарх Игњатије Петар IV бацио је анатему на богатог дијарбекирског митрополита Абдулаха јер је овај одбио да му пошаље своју мазгу, али је Абдулах по патријарховој смрти ипак изабран за местобљустителља и већином гласова за новог патријарха. Супарничкастранка оспорила је његов избор због неисправног поступка, подмитила јаковитског епископа-заступника у Цариграду са 200 турских лира и 40 сандука масла и уз поделу свештеничких одежди архијерејима спровела избор Абдулмесиха II. На то је одбачени митрополит Абдулах одбио послушност и запретио преласком у католичанство.[1534]

5.3 Јерменско питање и покољи на северу Блиског истока

5.3.1 Побуна у Зејтуну 1878-1879.

На крајњем северу Алепског вилајета, у планинском масиву Тауруса и санџаку Мараш, завршетак руско-османског рата 1877. и 1878. отворио је дуготрајну кризу око јерменске енклаве Зејтуна. Узроци новог устанка лежали су како у нарушеној равнотежи са околним номадима тако и у тешким пореским изнудама локалних власти. Околним муслиманским јуручким племенима раније је било забрањено да током летње сезоне изводе стада на високе зејтунске пашњаке, али су се до 1878. Јуруци поново појавили на планинама око Зејтуна. То је довело до оружаног сукоба између Јермена из села Гебен и јуручког племена Боздоган, након чега су сељани Гебена предвођени чувеним јерменским хајдучким харамбашом Бабеком напали и опљачкали јуручке родове Таџирли и Боздоган, проширивши нападе и на друга околна муслиманска насеља.[1535] У самом граду Зејтуну немири су тињали још од 1876, када је тадашњи кајмакам Дауд-ефендија у покушају изнуде новца мучио и убио једног локалног

[1531]Dinno, Syrian Orthodox Christians, 67.

[1532]Dinno, Syrian Orthodox Church, 171-198.

[1533]BOA DH.SFR 165/1; BOA DH.SFR 166/27; BOA DH.SFR 166/70; BOA BEO 308/23060; BOA BEO 397/29737; BOA DH.MKT 233/35; BOA DH.MKT 2213/67; BOA DH.MKT 2569/25; BOA İ.AZN 52/6; BOA ŞD 2186/31.

[1534]Vaucelles, *La vie*, 55.

[1535]Çağlar, „1878-1879 Zeytun“, 172; TNA FO 424/84, „Petition à la Commission Impériale d‘Alep“, 14 mai 1879, 338-340.

хришћанина.[1536] Огорчени Зејтунци су тада ухватили кајмакама и затражили истрагу од мутесарифа у Марашу; иако је истражна комисија потврдила кајмакамову кривицу, управно веће у Марашу га је – према уверењу британског конзула захваљујући примљеном миту – ослободило сваке одговорности,[1537] док је незадовољство планинских Јермена доведено до усијања тешким ратним реквизицијама новца и стоке током 1877. и 1878.[1538]

Средином 1878. у Зејтун је упућен нови кајмакам, који је одмах сазвао мешовиту истражну комисију састављену од петорице јерменских апостолских верника и по једног протестанта, католика и муслимана, формиравши уједно и посебан одбор за испитивање пореских жалби. Међутим, пошто није могао да наплати огромне пореске заостатке које му је влада тражила, нови кајмакам је побегао из Зејтуна у Мараш и, према извештају британског конзула, уз помоћ локалних јерменских католика у завади са својим григоријанским сународницима, раширио лажну вест да су зејтунски побуњеници спалили градску џамију и зграду државне управе. Истовремено је на читавом простору од Алепа до Антепа, где је снажан англосаксонски протестантски утицај био видљив у раду чак седам протестантских цркава (једне англиканске и шест америчких), међу богатим јерменским и муслиманским породицама крајем 1878. владало уверење да ће Уједињено Краљевство ускоро успоставити званични протекторат над Киликијом и северном Сиријом.[1539]

Како су напетости почеле да се преливају и на сам Мараш, у Зејтун је у јесен 1878. са војним одредима из Алепа и Цариграда лично упућен алепски валија Камил-паша. Пошто преговори нису успели, Камил-паша је разоружао место одузевши 1.200 пушака, похапсио две стотине Јермена и формирао деветочлану комисију у коју су ушла и тројица хришћана, који су према наводима британског конзула без тумача присиљени да потпишу званични записник пре повратка војске у Алеп.[1540] Приликом повлачења у Алепо у новембру 1878, Камил-паша је као таоце повео са собом и породице одметнутих зејтунских устаника. Британски конзул у Алепу Патрик Хендерсон одмах је упутио најоштрији протест амбасадору Лејарду, јављајући да је валија спровео у град деветнаест хришћанских жена и деце.[1541] Иако се Камил-паша пред Портом правдао да је довео свега осам жена и да их је пристојно сместио по јерменским кућама у Алепу,[1542] британски дипломатски притисак уродио је плодом и све заточене жене и деца су до краја 1878. пуштени и враћени у Зејтун.[1543]

Примирје у планинама трајало је веома кратко. Када је јерменски епископ оближњег манастира Фурнуз са четрдесетак пратилаца кренуо ка валијином табору да изложи народне жалбе на зулуме локалних власти, у Марашу су се пронеле гласине да владика заправо води наоружану чету у напад. У сусрет му је послат зејтунски архиепископ, који га је затекао у селу Мугал и наговорио да сутрадан мирно изађе пред валију. Међутим, чим се зејтунски архиепископ вратио у војни логор да најави долазак свог сабрата, Камил-паша га је бацио у окове. Када се сутрадан појавио епископ Фурнуза са пратњом, османски војници су на њих отворили ватру, ухватили владику у бекству и спровели га у тамницу у Марашу.[1544] Валија Камил-паша је у извештају Високој порти тврдио да га је фурнуски епископ напао са шест стотина наоружаних устаника, показавши британском конзулу и наводни писани позив на

[1536]TNA FO 424/79, „Consul Henderson to Sir A. H. Layard“, January 6, 1879, 353-355
[1537]TNA FO 424/79, „Consul Henderson to Sir A. H. Layard“, January 6, 1879, 354.
[1538]TNA FO 424/79, „Consul Henderson to Sir A. H. Layard“, January 6, 1879, 354.
[1539]TNA FO 424/79, „Consul Henderson to Sir A. H. Layard“, January 6, 1879, 355.
[1540]TNA FO 424/82, „Acting Vice-Consul Blanche to Consul-General Eldridge“, April 5, 1879, 552-553.
[1541]Çağlar, „1878-1879 Zeytun“, 173; TNA FO 424/79, „Consul Henderson to Sir A. H. Layard“, January 6, 1879, 355.
[1542]TNA FO 424/77, „A. H. Layard to the Marquess of Salisbury“, November 25, 1878, 52. 11Çağlar, „1878-1879 Zeytun“, 174.
[1543]Çağlar, „1878-1879 Zeytun“, 174.
[1544]TNA FO 424/79, „A. H. Layard to the Marquess of Salisbury“, December 21, 1878, 48.

револуцију који је заплењен код владике.[1545] Одговор устаника уследио је већ почетком јануара 1879, када је Бабекова дружина упала у Зејтун и ослободила затворенике из локалног затвора. Чим су у варош стигле нове заптије са валијином наредбом да се древни јерменски манастир изнад града претвори у војну касарну, избио је нови оружани окршај, мада је Порта убрзо наредила да се новоухапшени грађани пусте.[1546]

Под притиском страних сила формирана је трочлана истражна комисија у којој је учествовао и британски конзул Хендерсон. Обишавши терен у јануару 1879, Хендерсон је закључио да су обе стране претеривале у оптужбама: у Марашу није било покоља, у Зејтуну није постојао никакав доказ да су хришћани запалили џамију нити да је војска порушила три стотине хришћанских кућа, али су ухапшени Јермени у затворима заиста били изложени суровом мучењу у ланцима, док су се четворица главних устаничких вођа на челу са Бабеком и даље слободно кретала по планинама.[1547] У фебруару 1879. положај разоружаног Зејтуна постао је критичан јер су околна муслиманска села кренула у пљачкашке нападе на варош, док су се Зејтунци по савету британског и америчког конзула уздржавали од одмазде, у чему их је чак и сам одметнути Бабек подржавао како не би дали повод војсци за уништење града.[1548] Валија Камил-паша је, међутим, намерно заоштравао кризу, одбијајући сарадњу са британским и француским конзулом у Алепу и хвалећи се својим везама у Цариграду,[1549] при чему је уз помоћ једног јерменског католичког тумача тајно отварао пошту и слао Високој порти фалсификована писма.[1550]

У марту 1879, након удруженог британског и француског притиска у Цариграду, Камил-паша је коначно смењен са места алепског валије, а британска дипломатија је осујетила и покушај да се на његово место постави компромитовани Зија-паша.[1551] Ипак, почетком марта јавни тужилац је подигао оптужницу против ухапшених Зејтунаца да су живе спалили неке османске чиновнике, док је у влажним тамницама Мараша и Алепа већ десеторо јерменских затвореника умрло од тифуса и тортуре. Када је Висока порта предложила да случај зејтунских затвореника преузме нова царска реформска комисија која је по члану 61 Берлинског уговора требало да обиђе простор од Алепа до Дијарбекира, британско посланство је уз подршку Француске и Италије одлучно захтевало хитно и одвојено решавање зејтунског питања како људи не би још месецима умирали у тамници.[1552] У априлу 1879. у Зејтун је без војне пратње упућен нови кајмакам који је донео помирљиву посланицу цариградског јерменског патријарха Нерсеса Варжапетјана, па је под председништвом марашког судије сазвана нова мешовита комисија од осморице локалних муслимана, осморице хришћана и двојице царских комесара из престонице, док је од Бабека затражен само формални чин покорности.[1553]

Рад комисије пратио је британски војни вицеконзул поручник Херберт Чермсајд, који је у јуну 1879. проницљиво запазио да верска мржња уопште није урођена обичним сељацима, већ да је вештачки распирује неколицина корумпираних муслиманских и хришћанских ага и чорбаџија који седе у самој комисији,[1554] мада је Чермсајдово енергично мешање у рад одбора

[1545]TNA FO 424/79, „Consul Henderson to Sir A. H. Layard“, January 6, 1879, 355-356.
[1546]TNA FO 424/79, „Consul Henderson to Sir A. H. Layard“, January 6, 1879, 356-357; уп. Çağlar, „1878-1879 Zeytun“, 174.
[1547]TNA FO 424/79, „Consul Henderson to Sir A. H. Layard“, January 8, 1879, 359; Çağlar, „1878-1879 Zeytun“, 175.
[1548]TNA FO 424/79, „Consul Henderson to Sir A. H. Layard“, January 6, 1879, 353-355.
[1549]TNA FO 424/82, „Mr Mardin to Consul Henderson“, February 22, 1879, 34.
[1550]TNA FO 424/82, „Consul Henderson to the Marquess of Salisbury“, March 18, 1879, 380.
[1551]TNA FO 424/82, „Consul Henderson to Mr Malet“, March 24, 1879, 460.
[1552]Çağlar, „1878-1879 Zeytun“, 176.
[1553]TNA FO 424/81, „Mr. Malet to the Marquess of Salisbury“, March 7, 1879, 336; TNA FO 424/81, „Mr. Malet to the Marquess of Salisbury“, March 20, 1879, 464-466.
[1554]TNA FO 424/83, „Lieutenant Chermside to Mr. Malet“, April 17, 1879, 161.

без званичног мандата изазвало протесте османских комесара и сумњичавост других сила.[1555] Тек у октобру и новембру 1879, захваљујући помирљивом ставу новог алепског валије Саид-паше и султановој уредби о амнестији, Бабек се формално предао властима, порези Зејтуна су знатно умањени, а сви јерменски затвореници пуштени на слободу.[1556] Ипак, када је британски официр Фердинанд Бенет у јуну 1881. посетио Зејтун, затекао је потпуно безвлашће: османски кајмакам седео је затворен у касарни ван града признајући да не може да наплати ни умањени порез, док су у самом Зејтуну владале наоружане јерменске клановске дружине које су водиле међусобне крвне освете; Бенет је био уверен да османске власти, иако су имале довољно војске у околини, намерно пуштају Зејтун да тоне у анархију како би добиле изговор за коначни војни обрачун.[1557]

Током осамдесетих година XIX века притисак провинцијских власти на григоријанске Јермене у северној Сирији непрекидно је растао, уз отворено фаворизовање јерменских католика који су важили за лојалне поданике. Католикос Киликије у Сису Мгрдич Кјефсизјан, жалио се средином осамдесетих британском конзулу да мутесариф Мараша Тусун-паша затвара апостолске Јермене и за најмањи порески дуг и пушта заптије да се недељама бесплатно хране по јерменским селима, док истовремено јерменским католицима и француским језуитима у Марашу допушта да граде цркве и школе без икаквог фермана.[1558]

5.3.2 Устанак у Зејтуну 1895. и покољи на северу Сирије и Месопотамије

Нови талас прогона у Зејтуну и Марашу покренут је крајем 1890, када је ухапшен јерменски архиепископ Зејтуна а војска поново запосела манастир изнад вароши; чак је и амерички мисионар Сандерс из Антепа, иако је тврдио да је огромна већина Јермена лојална султану, накратко био ухапшен.[1559] На Васкрс 1891. и у самом Антепу је избила улична туча у којој су Јермени претукли неколицину муслимана и потом сами упадали у муслиманске куће да хватају своје нападаче, али су присебне градске власти и угледне муслиманске породице тада спречиле ширење сукоба.[1560] На судском процесу пред Апелационим судом у Алепу у априлу 1892, двадесет двојица зејтунских затвореника су ослобођена, али су архиепископ и преостали оптужени осуђени на затвор иако ниједан од двадесет два изведена сведока оптужбе пред судом није потврдио свој исказ из истраге. Одбрана је на суђењу отворено тврдила да је мутесариф Мараша исфабриковао читаву зејтунску заверу само да би добио унапређење у ранг валије, изневши и страшну оптужбу да су државни здравствени органи током вакцинације у Зејтуну 1890. јерменској деци намерно убризгали заражене вакцине од којих је умрло свих четири стотине вакцинисане деце.[1561] Упркос жалби Касационом суду у Цариграду, пресуде зејтунском архиепископу и друговима потврђене су у априлу 1893,[1562] док су јерменске школе широм области ометане у раду, амерички мисионари стављени под полицијску присмотру, а ухапшени Јермени у затворима притискани да приме ислам како би се спасили робије.[1563]

Општа експлозија насиља на северу Алепског вилајета и у Горњој Месопотамији наступила је у јесен и зиму 1895. у склопу велике јерменске кризе у Анадолији. Већ крајем 1894, након првих вести о покољу у Сасуну, османске власти у Алепу оптужиле су америчке мисионаре да шире револуционарне идеје и поделиле нове пушке градској полицији, што је

[1555]TNA FO 424/84, „Lieutenant Chermside to Sir A. H. Layard“, June 6, 1879, 324-326.
[1556]TNA FO 424/84, „Lieutenant Chermside to Sir A. H. Layard“, June 6, 1879, 325.
[1557]TNA FO 424/88, „Sir A. H. Layard to the Marquess of Salisbury“, October 27, 1879, 253; TNA FO 424/88, „Sir A. H. Layard to the Marquess of Salisbury“, November 21, 1879, 225.
[1558]Sanjian, Armenian Communities, 246-248.
[1559]TNA FO 424/140, „Memorandum of the Catholicos of Sis to Consul Henderson“, n. d., 93-95.
[1560]TNA FO 424/169, „Memorandum of the Catholicos of Sis to Consul Henderson“, December 5, 1890, 1.
[1561]TNA FO 424/169, „Consul Jago to Sir W. White“, July 9, 1891, 86.
[1562]TNA FO 424/172, „Consul Jago to Sir Clare Ford“, April 19, 1892, 30-31.
[1563]TNA FO 424/175, „Sir Clare Ford to the Earl of Roseberry“, April 8, 1893, 41.

изазвало панику међу хришћанима.[1564] У марту 1895. британски конзул у Алепу Хенри Барнам известио је да су емисари јерменских револуционарних организација (пре свега социјалистичке партије Хунчак) већ успоставили ћелије у четири јерменска села на планини Муса Даг у Сувејдији, у протестантском Кесабу и међу делом Јермена у Антиохији, те да сељаци тајно купују оружје верујући у скору војну интервенцију европских сила.[1565] Испоставило се да сељаци у приморској Сувејдији одржавају директну везу са јерменским револуционарним комитетима на британском Кипру,[1566] одакле су у мају 1895. четири једрењака покушала да тајно искрцају оружје на сиријску обалу између Александрете и Латакије, при чему је османска обалска стража запленила један брод са четири стотине пушака.[1567] У августу 1895. један од главних вођа Хунчака, Карапет Тумајан познат као Агаси, стигао је преко Антепа у Зејтун упркос очајничким напорима америчких професора са колеџа у Антепу и локалних протестантских пастора да одврате јерменску омладину од ступања у револуционарне чете.[1568]

Оружани устанак у Зејтуну плануо је пуном снагом у октобру 1895: зејтунски устаници под командом Агасија опколили су и заробили османски гарнизон, па је из Алепа хитно покренута резервна војска, а из Акре ферик Мустафа Ремзи-паша.[1569] Истовремено су се Јермени наоружавали за одбрану у Марашу, док су јерменске чете у Елбистану и Андирину напале неколико околних муслиманских села.[1570] Реакција муслиманског становништва и власти претворила се крајем октобра и током новембра 1895. у низ крвавих погрома над Јерменима у градовима северно од Алепа. У Урфи први напад је избио у октобру 1895. након што је неколико Турака у јерменској четврти убило једног Јермена; сутрадан је наоружана маса уз помоћ самих нередовних трупа које су позване да чувају ред упала у јерменску махалу и извршила прву пљачку и убиства.[1571] Почетком новембра 1895. Висока порта је упутила војску од 25.000 људи на Мараш и Зејтун. Док се војска улогорила на реци Џејхан, зејтунски устаници су спалили неколико околних муслиманских села, али су се због несташице хране већ средином новембра обратили британској влади са молбом за посредовање.[1572]

Долазак муслиманских избеглица из спаљених села око Зејтуна и Андирина, спојен са вестима о великом покољу хришћана у Дијарбекиру и гласинама да марашки Јермени спремају устанак, довео је средином новембра 1895. до катастрофалног погрома у Марашу: након убиства једног муслимана запаљене су четири градске махале, побијено је више стотина Јермена, спаљене су готово све хришћанске куће у граду, а османски војници и оружано становништво опљачкали су амерички интернат и академију и до темеља спалили америчку протестантску богословију упркос изричитој наредби генерала да се америчке зграде чувају,[1573] док су курдске банде у околини опљачкале римокатолички манастир у Јенице-Калеу.[1574] Готово истовремено, у новембру 1895, крвави погром погодио је и велики трговачки град Антеп, где су се поред агитације Хунчака пронеле гласине да су Јермени отровали градске бунаре. Напад је почео на Житној пијаци када су муслимани скривеним ножевима и секирама

[1564]Masters, *Christians and Jews*, 150.
[1565]TNA FO 424/178, „Acting Consul Catoni to Sir P. Currie“, October 18, 1894, 273-274; TNA FO 424/175, „Acting Consul Catoni to Sir P. Currie“, November 2, 1894, 274.
[1566]TNA FO 424/182, „Consul Barnham to Sir P. Currie“, March 28, 1895, 8-9.
[1567]TNA FO 424/182, „Consul Barnham to Sir P. Currie“, April 4, 1895, 100.
[1568]TNA FO 424/182, „Sir P. Currie to the Earl of Kimberley“, May 30, 1895, 333.
[1569]TNA FO 424/184, „Consul Barnham to Sir P. Currie“, October 4, 1895, 84.
[1570]TNA FO 424/184, „Sir Herbert to the Marquess of Salisbury“, October 31, 1895, 147.
[1571]H. Parry, Six Months in a Syrian Monastery, Piscataway 2004, 33
[1572]TNA FO 424/184, „Sir Herbert to the Marquess of Salisbury“, November 15, 1895, 231.
[1573]TNA FO 424/184, „Sir Herbert to the Marquess of Salisbury“, November 15, 1895, 235.
[1574]TNA FO 424/184, „Sir Herbert to the Marquess of Salisbury“, November 21, 1895, 272; TNA FO 424/184, „Sir P. Currie to the Marquess of Salisbury“, November 25, 1895, 305; TNA FO 424/184, „Consul Barnham to Sir P. Currie“, December 6, 1895, 516-517.

напали јерменске трговце, па се борба проширила на цео западни део града. Јермени су успели да се одбране само у оним четвртима где су чинили већину и где су забарикадирали гвоздене капије сокака (при чему је у једној јерменској кући експлодирала радионица динамита), док су власти похапсиле и бациле у тамницу око хиљаду хришћана.[1575] За разлику од Мараша, у Антепу су бројне часне муслиманске породице отвориле врата својих домова и од сигурне смрти спасиле око 2.000 јерменских суседа,[1576] а редовна војска је успешно одбранила амерички Централнотурски колеџ, болницу и женску богословију.[1577] У самом граду Алепу покушај муслиманске локалног муслиманског становништва из четврти Баб ел Нејраб да у новембру 1895. крене у покољ градских хришћана у зачетку је лично и оружјем угушио енергични валија Едхем-паша.[1578]

Суочен са зимским снеговима у планинама Тауруса, командант војске у Марашу генерал Мустафа Ремзи-паша покушао је крајем новембра да преговара са устаницима у Зејтуну, али је Агаси у име „Привремене владе Зејтуна“ одбио понуду увредљивим писмом. Када су устаници побили заробљене османске војнике, генерал је наредио општи напад.[1579] Средином децембра 1895. османска војска је на путу ка Зејтуну разорила велико јерменско село Фурнуз и опљачкала тамошњи манастир: убијено је око 800 мештана, док је 5.000 преживелих кроз снег побегло у опкољени Зејтун, где је избегличка маса у бесу и паници побила преостале заробљене турске војнике.[1580] У последњој недељи децембра 1895. османске трупе заузеле су варош Зејтун, али су се устаници повукли у горњу тврђаву и манастир одакле су пружали огорчен отпор.[1581] Како би спречили масакр преко десет хиљада цивила и избеглица збијених у Зејтуну, амбасадори шест Великих сила у Цариграду понудили су посредовање. Када је султан Абдулхамид II покушао да одуговлачи, британски амбасадор сер Филип Кари запретио је да ће сам послати пуковника Чермсајда у османски штаб, док је чак и руски амбасадор Александар Нелидов поручио да ће ратне флоте Великих сила силом проћи кроз Дарданеле и бацити сидро испред саме палате Јилдиз уколико се напад не заустави.[1582] Захваљујући посредовању европских конзула из Алепа, у фебруару 1896. у Зејтуну је потписан мир: проглашена је општа амнестија (уз прогон страних револуционара попут Агасија у иностранство), Зејтунцима су опроштени сви порески заостаци, одбачена је обнова касарне у манастиру, становништво је задржало ловачко оружје, а Висока порта се обавезала да ће за кајмакама Зејтуна убудуће постављати хришћанина.[1583]

Док је Зејтун спасен страном интервенцијом, у суседном санџаку Урфа се у последњим данима децембра 1895. одиграо најстрашнији погром на тлу читавог Алепског вилајета. Повод је било убиство једног јерменског сарафа испред главне цркве у Урфи од стране муслиманског младића који је викао да то чини по наредби једног официра; иако је убица одмах погубљен, градом су се пронеле гласине да су Јермени пуцали на муслимане и да је стигао султанов ферман за истребљење Јермена. Након првог напада и извођења четворице угледних хришћана пред преки војни суд, власти су поделиле оружје градском становништву и на самом крају 1895. кренуле у општи напад на опкољену јерменску четврт.[1584] Првог дана на улицама и у

[1575]TNA FO 424/184, „Consul Barnham to Sir P. Currie“, December 6, 1895, 517.
[1576]TNA FO 424/186, „Mr. Sanders to Consul Barnham“, December 11, 1895, 27-29.
[1577]TNA FO 424/184, „Sir P. Currie to the Marquess of Salisbury“, November 25, 1895, 305; TNA FO 424/184, „Sir P. Currie to the Marquess of Salisbury“, December 19, 1895, 446.
[1578]TNA FO 424/186, „Dr. Fuller to Consul Barnham“, November 23, 1895, 26-27.
[1579]TNA FO 424/191, „Consul Barnham to Sir P. Currie“, February 17, 1897, 154-155.
[1580]TNA FO 424/184, „Consul Barnham to Sir P. Currie“, December 6, 1895, 517.
[1581]TNA FO 424/187, „Memorandum of Consul Barnham respecting the Uprising of Zeitoun, 1895-96“, n. d., 178-179.
[1582]TNA FO 424/184, „Sir P. Currie to the Marquess of Salisbury“, December 27, 1895, 490-491.
[1583]TNA FO 424/184, „Sir P. Currie to the Marquess of Salisbury“, December 14, 1895, 392; TNA FO 424/186, „Sir P. Currie to the Marquess of Salisbury“, November 25, 1895, 35-37.
[1584]TNA FO 424/186, „Acting Consul Catoni to Sir P. Currie“, February 14, 1896, 212.

кућама Урфе убијено је више стотина Јермена.[1585] Другог дана масакра око 3.000 јерменских жена, деце и мушкараца потражило је спас у јерменској Саборној цркви у Урфи. Разјарена гомила и војници провалили су у храм, побили део народа у олтару док су муслимански имами са галерије изговарали молитве захвалности, а затим полили галерије петролејом и живе спалили све преостале људе у цркви, тако да се укупан број побијених у Урфи попео на неколико хиљада душа.[1586] Истовремено је више стотина Јермена побијено у околним местима на Еуфрату –Бирецику, Румкалеу и Џибину – док су преживели под претњом ножа присиљени да масовно пређу у ислам, јерменске жене и девојчице су јавно продаване као робље по улицама Урфе и Бирецика, а главна хришћанска црква у Бирецику претворена је у џамију под именом „Џамија Хамидија“[1587] Крајем фебруара 1896. мањи покољ избио и у Килису јужно од Антепа, где је убијено око стотину Јермена.[1588]

У тим страховитим зимским месецима 1895. и 1896. читаве јерменске заједнице у појединим местима Алепског вилајета колективно су прихватале ислам како би спасиле голи живот. Османске власти у први мах чак одбијале да признају такве масовне преласке.[1589] Ипак, од пресудног значаја за остатак Блиског истока била је чињеница да се хамидијски погроми из 1894-96. нису прелили на друге заједнице.

У скоро исто време, курдске племенске чете у санџаку Мардин покушале да искористе анархију и опљачкале неколико села око Мардина и Мидјата, локални јаковити су пуна четири дана оружјем бранили своју патријаршијску резиденцију у манастиру Дејр ел Зафаран све док редовна османска војска из Мардина (који је и сам три дана био под опсадом Курда) није стигла у помоћ и разбила курдске нападаче, док су османски стрелци крајем новембра одбили курдски напад на Мидјат.[1590] У самом Мосулу главни градски мула је по директном налогу владе на хутби у џамији најстроже упозорио муслимане да нико не сме ни прстом такнути локалне хришћане, па је јаковитски митрополит у писму британској краљици Викторији 1896. чак похвалио држање османских власти и сву кривицу за крвопролиће пребацио на јерменске револуционаре.[1591]

У пролеће и лето 1896. британска дипломатија покренула је одлучну акцију за поништавање присилних прелазака Јермена у ислам у долини Еуфрата. На састанку амбасадора Великих сила у Цариграду у мају 1896. руски амбасадор Нелидов подржао је предлог да Британија преузме вођство у том питању на основу извештаја свог способног вицеконзула и драгомана Џералда Фицмориса (док се француски амбасадор занимао само за присилно исламизоване католике), па је од Високе порте затражено уклањање војних јединица умешаних у покоље и слање посебне комисије за враћање преобраћеника у хришћанство.[1592] Када је Фицморис у јуну 1896. стигао у Бирецик да надгледа рад османских комесара, открио је да су они свој задатак свели само на питање цркве претворене у „Џамију Хамидију“ и да су чак организовањем петочног намаза у њој покушали да зацементирају њен статус џамије, одбијајући да примају изјаве Јермена о повратку у стару веру. Тек након оштре Фицморисове интервенције код амбасаде у Цариграду, Порта је у јулу 1896. повукла резервисте, вратила

[1585]TNA FO 424/186, „Sir P. Currie to the Marquess of Salisbury“, January 3, 1896, 3.
[1586]TNA FO 424/186, „Letter Received by the Vekil of the Armenian Community at Aleppo“, January 22, 1896, 212-215.
[1587]TNA FO 424/186, „Sir P. Currie to the Marquess of Salisbury“, January 9, 1896, 15; TNA FO 424/186, „Armenian Bishop of Aleppo to Acting Consul Catoni“, February 17, 1896, 224; TNA FO 424/186, „Letter received by the Vekil of the Armenian Community at Aleppo“, January 22, 1896, 212-215.
[1588]TNA FO 424/187, „Sir P. Currie to the Marquess of Salisbury“, April 2, 1896, 14.
[1589]Deringil, Conversion, 205-207.
[1590]TNA FO 424/184, „Letter addressed to Reverend Mr. Dwight“, November 25, 1895, 526-527.
[1591]Joseph, *Muslim-Christian Relations*, 93.
[1592]TNA FO 424/187, „Sir P. Currie to the Marquess of Salisbury“, May 7, 1896, 103-105.

отету цркву у Бирецику хришћанима и дозволила слободан повратак у хришћанство,[1593] након чега су се током лета и јесени 1896. хиљаде присилно исламизованих Јермена у Бирецику, Урфи и селима око Румкалеа званично вратиле у крило своје цркве.[1594]

[1593]TNA FO 424/188, „Vice-Consul Fitzmaurice to Mr. Herbert“, July 12, 1896, 50; TNA FO 424/188, „Vice-Consul Fitzmaurice to Mr. Herbert“, July 14, 1896, 50; TNA FO 424/188, „Vice-Consul Fitzmaurice to Mr. Herbert“, July 22, 1896, 118-122.

[1594]TNA FO 424/188, „Mr. Herbert to the Marquess of Salisbury“, August 13, 1896, 118; BOA Y.MTV 144/90.

5.4 Младотурски режим

5.4.1 Револуција, контрареволуција и аданско-алепски покољи 1909.

У јулу 1908. у Османском царству одиграо се државни преврат који је окончао тридесетогодишњи режим султана Абдулхамида II. На челу преврата стајао је Комитет за јединство и напредак, конспиративна организација реформистички настројених омладинских официра, чиновника и интелектуалаца из редова позноосманске елите, која се током последњих година хамидијске владавине учврстила у европским вилајетима царства, нарочито у Македонији, суоченој са међународним интервенцијама. У редовима младотурских револуционара привремено су се ујединиле идеолошки веома разнородне снаге огорчене султановом личном влашћу, од просвећених исламиста и турских и арапских националиста до првих савремених радничких удружења.[1595] Извевши готово бескрвни војни пуч у Македонији са циљем ограничења султанове самовоље, младотурци су приморали Абдулхамида II да у јулу 1908. врати на снагу Устав из 1876.

Прва реакција јавности у блискоисточним провинцијама на проглашење уставности била је обележена таласом опште еуфорије и јавног братимљења муслимана, хришћана и Јевреја након деценија полицијске шпијунаже и цензуре. У Алепу су у августу 1908. официри Комитета за јединство и напредак свечано ослободили политичке затворенике Јермене из градске тамнице и у пратњи грађана их спровели до јерменске цркве, где је принета жртва захвалница и одржано народно славље.[1596] Два месеца касније, у октобру 1908, по први пут у историји Алепа врата древне Велике (Омејадске) џамије отворена су за грађане свих вероисповести ради одржавања великог патриотског збора Комитета за јединство и напредак, на којем се према новинским извештајима окупило око 10.000 муслимана, хришћана и Јевреја.[1597] Патриотско јединство дошло је до изражаја и када су у јесен 1908. Аустроугарска анектирала Босну и Херцеговину а Бугарска прогласила пуну независност: у трговачком бојкоту аустроугарске робе и протестима испред аустријске поште у Јерусалиму и Јафи, како је забележио британски конзул Фаланга, активно су учествовали и бројни палестински хришћани.[1598] Ипак, у конзервативним унутрашњим срединама попут Дамаска локални огранак Комитета за јединство и напредак остао је током 1908. и почетком 1909. готово потпуно пасиван, плашећи се да би наглим реформама могао ујединити моћну муслиманску улему и нотабиле против новог поретка,[1599] док се у Алепу и северној Сирији испод празничних парола од самог почетка осећала дубока зебња међу хришћанима, од којих су се неки већ тада из предострожности склонили у либанску варош Захле.[1600]

Слични призори међуверског заноса и политичког преврата одиграли су се током августа и октобра 1908. и у приморским градовима Сирије. У Латакији је средином августа образован локални „Османски комитет јединства и напретка“ од сто педесет муслимана и хришћана, чији је извршни одбор од двадесет једног члана (тринаест муслимана, шест православаца и два маронита) на челу са капетаном редифа Субхи-ефендијом предводио масу грађана у Сарај, принудио мутесарифа и чиновнике да положе заклетву верности Закону и Народу, те на лицу места издејствовао смену заповедника жандармерије и управитеља вакуфа.[1601] У суседном Триполију је крајем августа маса од пет стотина муслимана и хришћана опколила владин конак

[1595]Akarli, Long Peace, 72.

[1596]F. Tawtal, „Waṯāʾiq tārīḫiyya ʿan Ḥalab: Tawārīḫ al-uḫuwwa“, Al-Mašriq 39/3 (1941): 576.

[1597]Tawtal, „Waṯāʾiq tārīḫiyya ʿan Ḥalab: Tawārīḫ al-uḫuwwa“, 577.

[1598]„J. Falanga to E. C. Blech“, October 13, 1908, *Britain and the Holy Land*, 356.

[1599]TNA FO 424/219, „Consul Devey to Sir G. Lowther“, April 3, 1909, 42.

[1600]Tawtal, „Waṯāʾiq tārīḫiyya ʿan Ḥalab: Tawārīḫ al-uḫuwwa“, 577.

[1601]AMAE 206CPCOM/111, „L'Agent consulaire de France à Lattaquié à M. Fouques-Duparc“, 12 août 1908, 111r-112r.

и натерала на бекство мутесарифа Азиз-бега, истражног судију и председника општине, док су у октобру 1908. у Бејруту муслимански и хришћански прваци (међу њима Хасан Бејхум, Ахмед Табара, Шибли Малат и Феликс Фарес) на заједничким митинзима у „Врту слободе“ организовали лучке раднике у успешан бојкот аустроугарских пароброда „Лојда“ поводом анексије Босне и Херцеговине.[1602] Ипак, да су високи католички кругови са зебњом посматрали овај нагли продор револуционарних идеја и политизацију паства сведочи пастирска посланица коју је почетком септембра 1908. из своје резиденције у Хариси упутио апостолски викар Алепа и делегат Свете столице у Сирији, фрањевачки архиепископ Фредијано Ђанини. Поздрављајући укидање самовоље и позивајући се на учење папе Лава XIII да Римокатоличка црква прихвата сваки облик државне управе који служи општем добру, монсињор Ђанини је истовремено упозорио вернике да је „слобода попут вина“ и да претерана слобода говора и штампе лако води у демагогију и повратак деспотизма. Апостолски делегат је најстроже забранио католицима и публицистима да се уписују у тајна друштва и масонске ложе, док је свештенству (имајући у виду пре свега дубоку укљученост маронитског клира у политичке борбе на Либану) наложио да се држи „изван и изнад свих странака“, како не би изазвало стварање антиклерикалних и антирелигиозних партија у земљи.[1603]

Политичка коалиција либерала, децентралиста и војних централиста која је извела револуцију није могла дуго да се одржи. Преломни тренутак наступио је у априлу 1909, када су конзервативни кругови и део гарнизона у Цариграду уз подршку султана Абдулхамида II покушали да изведу контрареволуцију и оборе владу Комитета за јединство и напредак. Иако је интервенција младотурске „Армије акције“ из Солуна брзо угушила побуну у престоници и довела до формалног свргавања султана Абдулхамида II и устоличења његовог брата Мехмеда V Решада, овај догађај означио је крај либералних нада и почетак чврсте централистичке политике Комитета, која ће током ратова од 1911. до 1913. прерасти у отворену војну диктатуру. За хришћане у северној Сирији априлска контрареволуција из 1909. имала је катастрофалне последице јер су се велики покољи над Јерменима у суседном Аданском вилајету (Киликији) директно прелили преко планине Аманус у северозападне крајеве Алепског вилајета. За разлику од ранијих међуверских нереда из XIX века, насиље из пролећа 1909. било је искључиво етнички усмерено против Јермена, док арапски православци, католици и јаковити у истим градовима нису били дирани.[1604]

Први талас насиља у Алепском вилајету избио је у Марашу, где је убијено осамнаест Јермена а више њих рањено, док су хришћани у самоодбрани убили неколико нападача. Када су власти ухапсиле осамнаест муслиманских коловођа из Мараша и спровеле их у затвор у Алепу, у самом Алепу су избиле две масовне демонстрације муслиманског становништва у којима су главну реч водиле жене захтевајући пуштање затвореника.[1605] У граду Алепу завладала је таква паника да је британски конзул Рафаел Фонтана извештавао о ирационалном обостраном страху између муслимана и хришћана: стотине хришћанских породица бежале су из града ка Либану, Бејруту и Америци, док је око две стотине људи потражило спас у згради руског конзулата у Алепу.[1606] Док су муслимански прваци Мараша захтевали од мутесарифа да у потпуности расели планински Зејтун, наоружани јерменски горштаци спустили су се на околне висове, улазили у телеграфске станице да од мутесарифа траже извештаје о

[1602]AMAE 206CPCOM/111, „Le Vice-Consul de France à Tripoli de Syrie à S. E. M. Pichon“, 26 août 1908, 113r-113v; AMAE 206CPCOM/111, „Le Consul général de France à Beyrouth à M. le Ministre des Affaires étrangères“, 17 octobre 1908, 222r-227r.

[1603]AMAE 206CPCOM/111, „Le Consul général de France à Beyrouth à M. le Ministre des Affaires étrangères“, 9 octobre 1908, 207r-208v; AMAE 206CPCOM/111, „Lettre pastorale au Clergé et au Peuple latin du Vicariat Apostolique d'Alep à l'occasion du Nouveau Régime“, 8 septembre 1908, 209r–216r.

[1604]Masters, Christians and Jews, 174-175.

[1605]TNA FO 424/219, „Consul Fontana to Sir G. Lowther“, May 27, 1909, 216-217.

[1606]TNA FO 424/219, „Consul Fontana to Sir G. Lowther“, May 27, 1909, 214, 218.

безбедности својих сународника и упутили отворену претњу да ће побити све муслимане у Марашу уколико у том граду почне покољ Јермена.[1607]

Најстрашније крвопролиће на тлу Алепског вилајета одиграло се крајем априла 1909. на простору од Александрете и Бејлана до Антиохије, Сувејдије и планинског Кесаба. Наоружане банде састављене од неколико хиљада Турака, Курда и алавита сручиле су се на јерменска насеља: у самој Антиохији и околним селима око Муса Дага побијено је између 250 и 350 Јермена, док је у протестантском и јерменском центру Кесабу, који је опљачкан и спаљен уз учешће дела локалних суседа, убијено између педесет и стотину људи, а око 8.000 преживелих јерменских жена, деце и стараца побегло је без ичега на југ у луку Латакију.[1608] Преживели Јермени из северних каза масовно су бежали ка Адани и у конзулате,[1609] док је у неким местима, попут јерменског католичког села Гунејмија између Антиохије и Латакије, часно држање локалних муслиманских првака спречило део муслиманског становништва да нападне хришћане. Мутесариф Латакије Мехмед Али-бег заједно са протестантским мисионарима организовао збрињавање хиљада избеглица из Кесаба.[1610] Велики трговачки град Антеп нашао се на самој ивици покоља када је неколицина муслиманских агитатора подметнула леш једног муслимана у јерменску четврт како би изазвала погром, али је муњевита интервенција алепског валије спречила крвопролиће.[1611] Захваљујући енергичном залагању алепског валије, локалног одбора Комитета за јединство и напредак и хришћанских првака у Алепу, покољи су заустављени, прикупљени су добровољни прилози грађана и упућена државна помоћ у храни за неколико хиљада пострадалих у округу Кесаба.[1612] Колико је огорчење јавности против виновника ових злочина било снажно показало се у јуну 1909, када су на железничкој станици у Алепу и муслимански и хришћански грађани заједнички напали, извређали и претукли бившег кајмакама који се истакао у покољима у Дертијолу и Антиохији.[1613]

Након смиривања нереда, јерменске и међународне хуманитарне организације отвориле су мрежу сиротишта за пострадалу децу у Киликији, Дорћолу, Антепу и Марашу, док је Османски парламент у Цариграду изгласао помоћ од 100.000 лира за обнову разрушених кућа, 50.000 лира бескаматних кредита за јерменске трговце и редовну годишњу субвенцију од по 10.000 лира током наредних пет година, при чему је посебна државна помоћ упућена Антиохији и Кесабу.[1614] Иако су преки војни судови у Адани са истуреним одељењима у Ерзину и Антиохији у први мах покушали да кривицу за избијање сукоба пребаце на саме Јермене, оштра осуда међународне јавности навела је и парламент и владу да пошаљу посебне истражне комисије на терен, па је у јулу 1909. велики везир Хусеин Хилми-паша званичном декларацијом потврдио невиност и лојалност јерменског становништва.[1615]

Опсежни извештаји француских дипломатских представника из Алепа, Триполија и Цариграда омогућавају да се прецизно реконструише унутрашња друштвена динамика која је у пролеће 1909. довела до крвопролића на северу Сирије, као и разлози због којих је насиље у појединим градовима избегнуто. У Алепском вилајету су проглашење Устава 1908. најпре покушали да искористе арапски муслимански сељаци, који су у више села протерали омражене

[1607]TNA FO 424/219, „Consul Fontana to Sir G. Lowther“, May 27, 1909, 217.

[1608]TNA FO 424/219, „Consul Fontana to Sir G. Lowther“, May 27, 1909, 214-216; Balph, Fifty Years, 128-130, 132-135.

[1609]Tawtal, „Waṯāʾiq tārīḫiyya ʿan Ḥalab: Tawārīḫ al-uḫuwwa“, 577.

[1610]J. M. Balph, *Fifty Years of Missionary Work in Syria*, Latakia 1913, 128-130, 132-135.

[1611]TNA FO 424/219, „Consul Fontana to Sir G. Lowther“, May 27, 1909, 214-216.

[1612]TNA FO 424/219, „Consul Fontana to Sir G. Lowther“, May 27, 1909, 218.

[1613]Tawtal, „Waṯāʾiq tārīḫiyya ʿan Ḥalab: Tawārīḫ al-uḫuwwa“, 578.

[1614]Sanjian, Armenian Communities, 281-282.

[1615]Sanjian, Armenian Communities, 282.

градске велепоседнике и покренули парнице за повраћај узурпиране земље, док су у самом Алепу еснафи ступили у штрајкове. Суочена са социјалним бунтом одоздо, алепски земљопоседници, вођени породицама Џабири и Мударес, брзо су се прегруписали: поделивши бесплатно брашно градској сиротињи у Алепу, велепоседници су склопили савез са новим валијом Решид-бегом. Он је војном силом угушио сељачке немире, вратио бегове на имања, покренуо полузванични антихришћански лист „Одјек Алепа“ (*L'Écho d'Alep*) и на првим парламентарним изборима обезбедио да свих шест посланика вилајета буду искључиво муслимански конзервативци. Када су хришћански епископи упутили протест Цариграду што није изабран ниједан посланик хришћанин, Министарство унутрашњих послова им је одговорило да су сви изабрани посланици „Османлије који заступају све грађане без разлике у вери и раси“.[1616] У таквој атмосфери, док су јерменски активисти изазивачки наступали у јавности и тајно се наоружавали, хамидовски емисари попут извесног Аунулаха крстарили су вилајетом и бунили Курде и аге против Устава, приказујући хришћане као „данашње једнаке, а сутрашње господаре“. У тренутку избијања априлске контрареволуције 1909, командант Петог армијског корпуса у Дамаску и валија Решид-бег намерно су паралисали команданта алепских редифа, генерала Хасан Басри-пашу. Пошто је он месец дана раније одбио да војска положи безусловну заклетву султану без клаузуле о поштовању Устава, сада су они слали трупе ван угрожених тачака и одбијали захтеве конзула за заштиту хришћана. Теже размере покоља у самом Алепу и околини спречене су управо захваљујући самоиницијативи Басри-паше и походу француског конзула Рокферијеа, који је лично одјахао у планинске манастире траписта у Шејхлију и лазариста у Акбесу и спасао тамошње хришћане од покоља, да би потом заједно са приором траписта, једним језуитом и редовницама Св. Јосифа обишао спаљена села око Хасан-бејлија и Багчеа, поделио помоћ у храни и новцу за 3.244 пострадалих и у селу Киченас лично преотео отете јерменске девојке и жене из муслиманских кућа. Сам конзул се при томе тешко разболео и убрзо преминуо.[1617] Сасвим другачији расплет одиграо се на југу, у Триполију: иако су хамидовски агенти са великим сумама новца стигли и у тај град како би подигли муслиманску већину против 7.000 локалних хришћана, а наоружана маса кренула ка луци након једног убиства, крвопролиће су зауставили сами водећи муслимански велепоседници и трговци града, који су ухватили хамидовског емисара и предали га полицији. Они су страховали да би покољ изазвао интервенцију европских ратних оклопњача и уништио њихову трговину.[1618] Последице пролећних покоља из 1909. оставиле су, међутим, дубоко неповерење у северној Сирији. Према налазима француског конзула и контраадмирала Пивеа са оклопњаче Виктор Иго, у селима око Дорћола убијено је око 350 Јермена док је 4.000 избеглица чекало помоћ. Према његовим речима, власти су намерно судски процес пребациле пред преки суд у Марашу уместо у Антиохији како би због одсуства хришћанских сведока лакше ослободиле кривце на челу са бејланским муфтијом. У самом Марашу је крајем децембра 1909. извршена само једна смртна казна над војником који је убио хришћанина у селу Амедфак.[1619] Колико су конфесионалне подозривости међу самим хришћанима остале живе чак и након заједничког страдања показао је спор који је у пролеће и лето 1910. избио у Алепу. Јерменска заједница је бринула за око двадесет јерменских девојчица без родитеља из Хасан-бејлија, Багчеа и Киченаса, које је покојни конзул Рокферије поверио на старање сиротишту Сестара Св. Јосифа од Указања: страхујући да латинске часне сестре не преведу

[1616]AMAE 206CPCOM/113, „Rapport trimestriel sur la question islamique. État des esprits“, 5 janvier 1910, 7r-15v.
[1617]AMAE 206CPCOM/113, „Rapport trimestriel sur la question islamique. État des esprits“ [R. Laronce, n° 6], 5 janvier 1910, 16r-20v; AMAE 206CPCOM/112, „Annexe à la dépêche n° 330: Le Père Étienne à S. E. M. Bompard“, 1 juillet 1909, 153r-155r.
[1618]AMAE 206CPCOM/112, „Le Gérant du Vice-Consulat de France à Tripoli à S. E. M. le Ministre des Affaires étrangères“, 1 juin 1909, 85r-88v.
[1619]AMAE 206CPCOM/112, „Le Chargé d'affaires de France à Constantinople à M. le Ministre des Affaires étrangères“ , 19 juillet 1909, 145r-146v; AMAE 206CPCOM/113, „Exécution à Marache d'un condamné pour les massacres d'avril dernier“, 4 janvier 1910, 5r-5v;

децу у римокатоличанство, јерменски григоријански епископ у Алепу и грађански одбори из Хасан-бејлија и Адане организовали су бекство трију штићеница у Килис и потом, уз подршку алепског валије Фахри-паше, издејствовали да се сва јерменска сирочад врате из француског завода у своја матична села.[1620]

5.4.2 Увођење опште војне обавезе

Упоредо са гушењем контрареволуције, младотурски режим приступио је спровођењу своје најважније централистичке реформе: укидању старог војног пореза за немуслимане (*bedel-i askerî*) и увођењу опште и личне војне обавезе за све грађане царства без обзира на веру, што су у својим програмима подржавали и Комитет за јединство и напредак и опозициона Османска либерална странка.[1621] Због празне државне благајне влада је у првом нацрту новог Закона о регрутацији покушала да задржи део старих прихода тако што би активни војни рок служили само младићи од 20 до 22 године старости док би сви старији мушкарци до 75. године плаћали војни порез, али су тај предлог у Представничком дому сложно одбацили и муслимански и хришћански посланици, па је у јулу 1909. изгласан закон којим је војна обавеза проширена на све немуслимане.[1622] Једини изузетак на Блиском истоку остала је аутономна Либанска гора, која је упркос притиску Министарства унутрашњих послова из децембра 1908. да пошаље посланике у цариградски парламент и подвргне се општим државним законима успешно одбила и парламентарно представништво и регрутацију.[1623]

Поглавари хришћанских цркава прихватили су војну обавезу крајње опрезно, страхујући од исламизације и злостављања хришћанских младића у касарнама. Још у мају 1909. васељенски патријарх Јоаким III поднео је влади меморандум којим је захтевао да хришћански регрути служе у засебним једноверским батаљонима, да се најстроже забрани свако преобраћање у ислам током војног рока, да се у касарнама поставе војни свештеници, да се хришћанима обезбеди одсуство за верске празнике и поштовање поста, као и да се хришћански кадети приме на војне академије ради школовања за официре. Исте захтеве поновили су јерменски апостолски и католички патријарх и бугарски егзарх, док су у Дамаску православни антиохијски патријарх Григорије IV и мелкитски патријарх Кирил VIII предложили да држава најпре ишколује хришћанске официре на војним школама, па тек онда позове хришћанске регруте у војску.[1624] Пошто је влада одбацила захтев за посебним хришћанским јединицама, почетак прве регрутације хришћана у лето и јесен 1909. покренуо је незапамћени талас бекства и исељавања из Сирије, Либана и Палестине: локална штампа је већ током лета 1909. извештавала о опсади пасошких канцеларија од стране младића који су бежали за Сједињене Америчке Државе и Египат.[1625] Према званичним америчким и аргентинским имиграционим статистикама, у периоду између 1899. и 1914. у Сједињене Америчке Државе уселило се укупно 86.111 Сиријаца и Либанаца (од чега су око 90 процената чинили хришћани, мада су и поједини муслимани на бродовима узимали хришћанска имена верујући да ће тако лакше ући у Америку), док се у Аргентину у истом раздобљу иселило још 60.653 лица из сиријских провинција.[1626]

[1620]AMAE 206CPCOM/113, R. Laronce à S. E. M. Pichon, 9 avril 1910, 123v-124v; AMAE 206CPCOM/113, „Intrigues des arméniens grégoriens au sujet des orphelines confiées aux soins des sœurs de St Joseph à Alep“, 8 juin 1910, 167r-171v; AMAE 206CPCOM/114, „Incident des orphelines arméniennes“, 3 août 1910, 21v-24r.

[1621]Gülsoy, Osmanlı, 127.

[1622]Gülsoy, Osmanlı, 129-131.

[1623]TNA FO 424/218, „The Minister of the Interior to Governor-General of Mount Lebanon“, December 10, 1908, 3; TNA FO 424/218, „Sir G. Lowther to Sir Edward Grey“, January 2, 1909, 8-9.

[1624]Gülsoy, Osmanlı, 142-143.

[1625]Gülsoy, Osmanlı, 146.

[1626]Masters, Christians and Jews, 145; L. A. Fishman, Jews and Palestinians in the Late Ottoman Era, 1908-1914. Claiming the Homeland, Edinburgh 2020, 77.

Статистички подаци француског конзулата у Алепу показују размере демографског одлива на северу Сирије. Чим се крајем септембра 1909. у Алепу састала ревизиона комисија пред коју су позвани немуслимански младићи рођени између 1883. и 1888, сви који нису располагали износом од 50 турских лира за војни откуп дали су се у бекство. Према званичним подацима алепског уреда за издавање путних исправа, за свега неколико месеци до октобра 1909. издато је чак 11.920 тезкера, од чега је 7.380 лица – међу њима 5.100 источних католика и апостолских Јермена – дефинитивно напустило Османско царство преко Пиреја, Напуља и Египта ка Америци, чему треба додати још неколико процената исељеника из Антепа и Мараша који су побегли без пасоша, тако да је због обима егзодуса успостављена и директна паробродска линија између Бејрута и Њујорка.[1627] Према алепском листу „Напредак“ (*al-Taqaddum*), око 5.000 исељених младића представљало је најспособнији део становништва Алепа, чији одлазак није био подстакнут само страхом од касарне и потчињавања муслиманским официрима, већ пре свега разочарањем због некажњених априлских покоља и привредног слома.[1628] Приликом првог војног жребања у Алепу крајем јануара 1910. у пописне табеле је уписано 1.718 немуслимана, а први контингент од 75 хришћанских и јеврејских регрута отпремљен је у септембру исте године за Дамаск. У Бејруту и Јерусалиму старешине у почетку веома пажљиво поступале са младим хришћанским војницима, па су управо немуслимански регрути чинили главнину јерусалимског гарнизона крајем 1910. и чак обављали редарску службу у витлејемској базилици током прославе грегоријанског Божића.[1629] Ипак, масовно исељавање радне снаге је доводило до тога да на плантажама породице Сурсок у Палестини није имао ко да обере памук, док је у далекој Француској Гвинеји било више сиријских него француских трговаца,[1630] праћено је и оштрим правним споровима око статуса привилегованог Либана. Када је Административно веће Либана у јесен 1909. покушало да уведе османске личне карте (*tezkere-i nüfus*) са печатом Министарства унутрашњих послова, маронитско становништво је одбило да их прими. У томе је видело тајни увод у регрутацију и укидање Органског статута. Одлука Државног савета из 1910-11. да се сви ожењени Либанци привремено настањени у Бејруту упишу у војне спискове Бејрутског вилајета изазвала масовну петицију преко две стотине најугледнијих либанских породица које су запретиле напуштањем града.[1631] На југоисточној граници Сиријског вилајета покушај младотурских власти да спроведу попис мушког становништва ради војне регрутације, катастарски упис земље и опште разоружавање изазвао је у јесен 1910. велике оружане устанке. Након што је командант казнене експедиције генерал Сами-паша ел Фаруки у октобру 1910. у крви угушио устанак друза у Хаврану, османска војска се спустила јужније у Трансјорданија како би исте мере наметнула племенима Балке и Карака. Док су у Мадаби и Салту хришћански и муслимански мештани мирно предали оружје и прихватили попис, у Караку су локална племена предвођена шејхом Кадром ел Маџалијем у новембру 1910. подигла општи устанак, побила пописне комисије, опљачкала и спалила државни сарај, суд, џамију и пошту и опсела османски гарнизон у тврђави. Држање трансјорданских хришћана током ове побуне јасно је показало њихову

[1627]AMAE 206CPCOM/112, „Conscription de non-musulmans dans le vilayet d'Alep“, 3 octobre 1909, 191r-192r; AMAE 206CPCOM/112 „Exode des populations chrétienne et israélite“, 23 octobre 1909, 210r-211r; AMAE 206CPCOM/113, „Rapport trimestriel sur la question islamique“, 5 janvier 1910, 20v.

[1628]AMAE 206CPCOM/112, „Extrait d'un article publié par le journal Al-Takadom, le 9 Novembre 1909“ , 9 novembre 1909, 224r-225v.

[1629]AMAE 206CPCOM/113, „Tirage au sort de non musulmans“, 8 février 1910, 53r; AMAE 206CPCOM/114, „Manifestation constitutionnelle de soldats arméniens“, 13 septembre 1910, 65r-67r; AMAE 206CPCOM/114, „Appel des recrues chrétiennes et Israélites“, 20 septembre 1910, 70r-70v; AMAE 206CPCOM/114, „Recrutement à Beyrouth“, 20 décembre 1910, 171r.

[1630]AMAE 206CPCOM/114, „Extrait du journal Garidah du 6 novembre 1910“ , 6 novembre 1910, 116r.

[1631]AMAE 206CPCOM/112, „Introduction des Tezkérés Nefous au Liban“, 16 octobre 1909, 196v–200r; AMAE 206CPCOM/113, „Introduction des Teskérés Néfous au Liban“, 12 février 1910, 68r–70r; AMAE 206CPCOM/113, „Service militaire des Libanais établis à Beyrouth“, 7 mars 1910, 102r–102v; AMAE 206CPCOM/114, juin 1911, 167r–168v.

опредељеност: у Мадаби је османски кајмакам чак вратио заплењене пушке локалним хришћанима како би сами бранили варош од бедуина Бани Сахра који су се придружили устанку. Побуна је угушена до краја 1910.[1632]

Сложеност међуплеменских и верских односа током ових операција уверљиво осветљавају извештаји француских конзула у Јерусалиму и Дамаску, студија доминиканца и оријенталисте Антонена Жосена, као и још неколико савремених сведочанстава. Како би угушили отпор племена која су већ била огорчена тиме што им је валија Исмаил Фазил-паша укинуо традиционалне државне субвенције за чување Хиџаске пруге, младотурски команданти су након покоравања Хаврана – где је локални муслимански посланик претходно наговорио хавранске православце да шаљу лажне телеграме о друским нападима како би изазвао војни удар на ривалску друску породицу Атраш – послали пописне комисије у област Карака.[1633] Тајно се повезавши са избеглим друзима и бедуинским племенима Бани Атија, Хаџаја и Хамајда, шејхови Кадр, Абделкадир и Руфејфан ел Маџали су почетком децембра 1910. покренули општи напад у Караку. Устаници су најпре побили дамашчанске и хебронске трговце у чаршији, опљачкали Пољопривредну банку и спалили матичне и пореске регистре у Сарају, да би затим започели немилосрдни „лов на фесове“. У том лову су побијени готово сви османски чиновници, кадија, муфтија и војни командант Шаћир-бег, док су на станици Катрана и дуж Хиџаске пруге почупане шине и спаљене станице. Иако су вође Маџалија претиле да ће по паду опкољене тврђаве побити и све хришћане јер су прихватили државни попис и војну обавезу, хришћани Карака нису окусили ништа од тога; већина се склонила у околна села или под традиционалну бедуинску заштиту (*dahala*) локалних шејхова, па су током десетодневне опсаде међу хришћанима убијене свега четири особе. Када су десетог дана трупе генерала Сами-паше ушле у напуштени Карак и спалиле муслиманске куће у граду, војне власти су наредиле локалним хришћанима да на своје куће и одећу ставе видљиве крстове како их војници у одмазди не би помешали са побуњеним муслиманским Маџалијама који су носили потпуно исту племенску ношњу – непромишљена мера која је, према оцени француског конзула, само додатно продубила мржњу муслиманских племена према хришћанским суседима и оставила хришћанске трговце у Караку са штетом од 80.000 франака без државног обештећења.[1634]

Спољни ратови у које је Османско царство непрекидно упадало од јесени 1911. до лета 1913. додатно су продубили јаз између државе и блискоисточних хришћана. Избијање Италијанско-османског рата око Триполитаније у јесен 1911. изазвало је велику узнемиреност у приморским градовима Леванта: због ратнохушкачких чланака у османској штампи током новембра 1911. део хришћана у Бејруту поново је побегао на Либанску гору, а панични извештаји британског вицеконзула у Хаифи довели су до краткотрајног упловљавања једног британског ратног брода у ту луку,[1635] док су у палестинским градовима Јафи, Лиди и Рамли избиле антихришћанске демонстрације током којих су изгредници у Рамли везивали крстове псима луталицама око врата и бацали камење на куће, па су власти у Гази морале да запрете смртном казном свакоме ко нападне хришћане.[1636] Рат се директно пренео на саму сиријску обалу 24. фебруара 1912, када су две италијанске оклопне крстарице бомбардовале бејрутску

[1632]Rogan, Frontiers, 193-209.

[1633]AMAE 206CPCOM/114, „A/S. des troubles du Hauran“, 11 juillet 1910, 9r-11r; AMAE 206CPCOM/114, „Rappel d'Ismaïl Fazil Pacha“, 25 décembre 1910, 188r-191r.

[1634]AMAE 206CPCOM/115, M. Piat à S. E. M. Pichon, 4 janvier 1911, 3r-7r; AMAE 206CPCOM/8, „A.s. de la révolte des Bédouins de Kérak“, 19 janvier 1911, 9r–9bis; уп. Rogan, Frontiers, 193–209.

[1635]*British Documents on Foreign Affairs: Reports and Papers from the Foreign Office Confidential Print. Part I: From the Mid-Nineteenth Century to the First World War. Series B: The Near and Middle East, 1856-1914. Volume 20: The Ottoman Empire under the Young Turks, 1908-1914*, ed. D. Gillard, Bethesda 1985, 337.

[1636]The Proceedings of the Church Missionary Society for Africa and the East (1912/1913), 84; Fishman, Jews and Palestinians, 120.

луку и потопиле османске ратне бродове,[1637] на шта је Висока порта 26. фебруара 1912. одговорила наредбом о протеривању свих италијанских држављана, са изузетком католичких редовника под заштитом других сила, из вилајета Бејрут, Сирија и Алепо и Јерусалимског мутесарифлука.[1638]

Још дубљи психолошки потрес на Блиском истоку изазвао је Први балкански рат у јесен 1912. и катастрофални порази османске војске од балканских хришћанских савезника (при чему је у удаљеном Ираку тај рат прошао готово неопажено, док су страни мисионари у Палестини и Сирији наставили рад без директних напада).[1639] Док су амерички мисионари у Триполију бележили да су локални православни хришћани у јесен 1912. једва скривали одушевљење на лажну вест да су балканске војске ушле у сам Цариград,[1640] а француски конзул у Дамаску у марту 1913. јављао да се на вест о паду Једрена целокупно хришћанско становништво града потајно радовало док су муслимани били у стању шока,[1641] у унутрашњости Палестине поново је завладао страх од муслиманске одмазде. У Назарету су се у пролеће 1913. пронеле гласине да муслимани спремају општи покољ градских хришћана баш на дан православног Васкрса; када је управница руских школа у Назарету о томе обавестила власти, кајмакам је хитно сазвао све верске поглаваре, оштро укорио руску учитељицу и демантовао гласине, али се паника поновила крајем 1913. када се сазнало да су сви сеоски мухтари добили запечаћене државне коверте које су се смеле отворити само по посебној наредби, у чему су хришћани видели припрему за нови покољ налик оном из 1860.[1642]

5.4.3 Криза француског Католичког протектората

Један од главних циљева младотурског режима био је стварање јединственог образовног и правног система који би све стране и домаће хришћанске школе ставио под ефективни надзор државе. Позивајући се на Закон о јавном образовању из 1869, Министарство просвете захтевало је од 1908. да свака страна школа у царству уведе обавезну наставу османског турског језика, да усвоји државне програме за историју и географију и да се подвргне ненајављеним контролама државних просветних инспектора.[1643] Да би створила домаћу правничку и чиновничку елиту и смањила привлачност страних високих школа, држава је отворила државне Правне факултете у Багдаду (1908) и Бејруту (1913); приликом уписа на багдадски Правни факултет дипломци страних мисионарских школа морали су да полажу посебан пријемни испит на турском језику, уз отворену поруку власти да ће тај испит бити укинут само оним страним школама које се званично региструју и прихвате државни програм.[1644] Француске дипломате биле су спремне да прихвате наставу турског језика, присуство османских званичника на завршним испитима и унапред најављене посете инспектора, али су свако мешање у наставни програм и потискивање француског језика сматрале недопустивим,[1645] па

[1637]Hajjar, *Le Vatican*, 407.

[1638]TNA FO 424/235, „Sir G. Lowther to Sir Edward Grey“, February 26, 1912, 44.

[1639]*The Proceedings of the Church Missionary Society for Africa and the East (1912/1913)*, 85-86, 88.

[1640]*Annual Report of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States of America* (1913/1914), 442.

[1641]E. Ginio, „Between the Balkan Wars (1912-13) and the ‚Third Balkan War' of the 1990s: The Memory of the Balkans in Arabic Writing“, Untold Histories of the Middle East. Recovering Voices from the 19th and 20th Centuries, eds. A. Singer, C. K. Neumann, S. A. Somel, London-New York 2011, 186.

[1642]Manṣūr, *Taʾrīḫ an-Nāṣira*, 108.

[1643]CADN 55PO/B/7, „Le Consul de France à Bagdad à Son Excellence Monsieur Maurice Bompard, Ambassadeur de France à Constantinople“, 27 février 1911, s. f.

[1644]CADN 55PO/B/7, „Le Consul de France à Bagdad à Son Excellence Monsieur Maurice Bompard, Ambassadeur de France à Constantinople“, 27 février 1911, s. f.

[1645]CADN 55PO/B/7, „Le Consul de France à Bagdad à Son Excellence Monsieur Maurice Bompard, Ambassadeur de France à Constantinople“, 27 février 1911, s. f.

је отправник послова у Цариграду Огист Боп 1911. (супротно ономе што је сам писао пет година раније) тврдио да је Митиленским споразумом из 1901. француским школама загарантована потпуна програмска аутономија.[1646] Када су вилајетске дирекције просвете почеле да траже детаљне статистичке податке од страних завода како би их тихом регистрацијом подвргле закону из 1869, француски амбасадор Морис Бомпар је у децембру 1911. циркуларним упутством забранио свим конзулима да османским властима достављају било какве податке осим најопштијих бројева.[1647]

Сличан отпор Велике силе су пружиле и покушајима владе да опорезује и законски ограничи стране мисије. Када је Висока порта 1909. покушала да нови Закон о удружењима примени на стране мисионарске организације, амбасаде су то одмах блокирале, а када је 1910. донет нови Закон о порезу на изграђене непокретности - уз тумачење османских правника да су од пореза изузете само домаће богомоље и школе али не и стране мисије - амбасадори Великих сила нису се удостојили чак ни да одговоре на компромисну ноту Порте из априла 1910. којом је нуђено ослобађање за бесплатне добротворне установе. Ипак, приликом издавања фермана за потпуно нове заводе Порта је након 1908. почела да поставља услов да оснивачи унапред писмено прихвате плаћање царина и пореза на земљиште: тако је британско Црквено мисионарско друштво 1912. морало да пристане на плаћање тих дажбина како би добило дозволу за нову болницу у Багдаду, док Уједињена слободна црква Шкотске није прихватила тај услов па јој је ускраћена дозвола за градњу болнице у Хеброну.[1648] Најзад, у децембру 1913. Француска и Висока порта потписале су Цариградски споразум којим су потврђене и у француску корист прецизиране одредбе Митиленског споразума о правном признању и царинском имунитету француских установа, али уз два важна уступка османској држави: ученици француских школа изједначени су са ђацима државних школа у погледу војне обавезе, док је за признавање диплома француских школа при упису на османске државне факултете уведена провера програма и полагање испита уз конзуларно посредовање.[1649]

Много већу опасност за француски културни примат на Блиском истоку од османских мера представљали су сопствена антиклерикална политика Париза и убрзани продор Италије, Немачке и англосаксонских мисија. Због француских закона о забрани рада верских конгрегација и затварању манастирских новицијата у самој Француској, католичке мисије на Леванту остале су без подмлатка: број француских фрањеваца у Светој земљи пао је са седамдесет на четрдесет, док су француски кармелићани на гори Кармел потпуно ишчезли.[1650] (Иако су француски световни учитељи из реда Браће мариста након првог боравка 1899-1904. поново дошли у Алепо 1905. и тамо трајно остали,[1651] док је у Дамаску лазаристички Колегијум Светог Вићентија 1910. и даље био толико угледан да су трећину његових ђака чинила муслиманска деца упркос протестима конзервативаца из четврти Баб Тума,[1652] покушај

[1646]CADN 55PO/B/7, „Le Consul de France à Bagdad à Son Excellence Monsieur Maurice Bompard, Ambassadeur de France à Constantinople“, 27 février 1911, s. f.

[1647]CADN 55PO/B/7, „Maurice Bompard, Ambassadeur de France à Constantinople, à Monsieur le Consul de France à Bagdad“, 26 décembre 1911, s. f.

[1648]TNA FO 424/219, „British Missionary Institutions in Turkey: Memorandum by Mr. Weakley“, October 1, 1912, 1-6.

[1649]J.-P. Durand, „Les accords de Mytilène de 1901 entre le gouvernement français et la Sublime Porte“, Le pontificat de Léon XIII: renaissances du Saint-Siège?, Rome 2006, 199; Abou Ramadan, „Les accords“, 67.

[1650]D. Trimbur, „La revanche des congrégations? Politique anticléricale et présence catholique française en Palestine au début du XXe siècle“, *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, dir. P. Luizard, Paris 2006, 129.

[1651]Tawtal, „Waṯāʾiq tārīḫiyya ʿan Ḥalab: Tawārīḫ al-uḫuwwa“, 570.

[1652]Bocquet, „Un Exemple“, 33-59.

француске Лаичке мисије да 1909. у Бејруту отвори световни колеџ који је за две године уписао 245 ученика свих вероисповести није могао да надокнади губитак мисионарског кадра).[1653]

То су одмах искористиле ривалске силе. У Сирији се ред кармелићана између 1906. и 1908. поделио по националној линији, па су италијански кармелићани у Триполију, Александрети, Бејлану, Кобајату и Бшарију 1911. затражили италијанску дипломатску заштиту, а још 24 католичке установе у Сирији најавиле су прелазак под окриље Рима.[1654] У Месопотамији је италијански конзул у Багдаду Ђанини у пролеће 1911. најавио отварање конзулата у Мосулу док су италијански салезијанци уз помоћ једног сирског католичког свештеника покушали да се тајно учврсте у том граду; француски генерални конзул Гистав Вијет и апостолски делегат архиепископ Дрир успели су то да спрече само тако што је архиепископ Дрир бацио црквено проклетство на двојицу италијанских салезијанаца, што је Конгрегација за пропаганду вере у Риму потврдила упркос италијанским протестима.[1655] Ипак, осипање француског протектората није се могло зауставити: када је у децембру 1911. основани француски Комитет за одбрану интереса на Оријенту послао уредника Мориса Перноа у обилазак Леванта 1912, његов извештај је открио да је енглески језик у Сирији већ потиснуо француски, да је италијански у наглом успону и да Француска без хитне обнове односа са Ватиканом и отварања новицијата за мисионаре губи позиције,[1656] што је симболично потврђено 1913. када је латински патријарх у Јерусалиму уделио пуне литургијске почасти италијанском конзулу иако су оне вековима припадале само представнику Француске.[1657]

Званични статистички елаборати француског Министарства спољних послова и Комисије за послове Сирије из марта и маја 1913. пружају потпун увид у структурни парадокс у којем се нашао француски културни и верски утицај на Леванту уочи Првог светског рата. С једне стране, мрежа француских конгрегацијских школа и добротворних завода у Сирији, Либану, Палестини и Месопотамији и даље је била без премца: само у Сирији и Палестини француске школе су почетком 1913. окупљале око 36.000 ученика (од чега 24.000 у области Бејрута и Либана, по 4.500 у областима Дамаска и Јерусалима и 3.000 у области Алепа), што је чинило половину свих ђака француских школа у целокупном Османском царству и повлачило више од половине укупног државног буџета за просвету на Истоку, док је Медицински факултет у Бејруту премашио број од 300 студената из шеснаест различитих вероисповести, двоструко надмашивши медицинско одељење америчког Сиријског протестантског колеџа.[1658] Штавише, покушаји секуларне Лаичке мисије (*Mission laïque*) да након 1909. у Бејруту конкурише укорењеним католичким заводима доживели су потпуни неуспех, а када је Универзитет у Лиону преко професора Пола Ивелена 1912-1913. покренуо оснивање Француског правног факултета у Бејруту, нова установа је због младотурског одбијања да изда нови султански ферман морала да се правно заклони управо иза постојећег фермана језуитског Медицинског факултета.[1659] С друге стране, упоредна табела редовничког особља између 1902. и 1912. године открила је катастрофу у регрутовању француских мисионара услед затварања

[1653]W. I. Shorrock, *French Imperialism in the Middle East. The Failure of Policy in Syria and Lebanon 1900-1914*, Madison 1976, 48-50.

[1654]Shorrock, *French Imperialism*, 56-58.

[1655]CADN 55PO/B/4, „Dépêche confidentielle de Gustave Wiët, consul général de France à Bagdad, à l'Ambassadeur à Constantinople et au Ministre des Affaires étrangères“, 8 avril 1911, s. f.; CADN 55PO/B/4, „Dépêche de Gustave Wiët à Auguste Boppe, chargé d'affaires de France à Constantinople“, 11 septembre 1911, s. f.; CADN 55PO/B/4, „Dépêche de Gustave Wiët, consul général de France à Bagdad, à l'Ambassadeur à Constantinople et au Ministre des Affaires étrangères“, 9 décembre 1912, s. f.

[1656]Hajjar, *Le Vatican*, 293-296; Shorrock, *French Imperialism*, 60-61.

[1657]Durand, „Les accords“, 194.

[1658]AMAE 206CPCOM/120, „Note de la Commission des Affaires syriennes“, 5 mars 1913, 3r-28r; AMAE 206CPCOM/120, G. Poignant, „Les Intérêts français en Syrie“, 44r-50v; AMAE 206CPCOM/121, „Chapitre 22: Œuvres françaises en Orient (Établissements congréganistes)“, mai 1913, 122r-130r.

новицијата и кућа за обуку у самој Француској. Код језуита, мариста, фрањеваца, белих отаца и Хришћанске школске браће број кућа за регрутацију у домовини пао је на нулу. Тако су маријанисти морали потпуно да затворе своје мисије у Сирији. У реду Облата Св. Фрање Салешког странци су премашили број Француза претварајући конгрегацију у аустријску; мисије капуцина у Арабији и кармелићана у Сирији прешле су у руке Италијана, док је у Фрањевачкој кустодији Свете земље број француских редовника пао на свега 39 Француза наспрам чак 458 Италијана, Аустријанаца и Шпанаца у 1912.[1660] Ово повлачење француског елемента одмах су користиле ривалске силе, не само преко латинских редова, већ и директним продором међу саме источне католике.[1661] У марту 1913. папа Пије X донео је одлуку да образовање мелкитског свештенства у Заводу Св. Атанасија повери искључиво немачким бенедиктинцима, на велику зебњу француских Белих отаца, вођа мелкитске богословије Свете Ане у Јерусалиму. Свега неколико месеци касније, након турнеје немачког конзула по Галилеји и уздизања немачког вицеконзулата у Хаифи на ранг конзулата, мелкитски епископ Банијаса Клемент Малуф – коме су претходно умањене француске субвенције иако је имовина његове епархије вредна милион франака створена француским новцем – отворено је прихватио немачку државну субвенцију за своје школе. Тиме је изазвао огорчење француских дипломата који су страховали да ће његов пример следити и мелкитски архијереји Акре, Тира и Сидона.[1662] Ипак, када би се нашли пред директном репресијом османских власти, чак и проиталијански редовници морали су да се врате под француску заштиту. Када је кајмакам Бејлана у јуну 1910, на подстицај локалних јерменских католика, затворио и запечатио непризнату школу кармелићана који су претходно истицали италијанску заставу, старешина мисије отац Трефет одмах је подигао француску тробојку и уз интервенцију француског конзула у Алепу повратио кључеве школе.[1663]

У самом Ираку француске школе у Багдаду и Басри губиле су трку са англосаксонским и немачким заводима.[1664] До фебруара 1913. француски конзул је алармантно јављао да деца из француских школа у Ираку масовно прелазе у реформисану британску школу у Багдаду и велики амерички образовно-медицински комплекс на Шат ел Арабу, док је у мелкитској цркви крајем 1913. немачка дипломатија преузела Грчки колегијум Светог Атанасија у Риму преко немачких бенедиктинаца и добила захтеве мелкитских епископа Тира, Сидона, Марџајуна и Баалбека за немачку финансијску помоћ њиховим школама.[1665]

Унутар источних католичких, јерменских и сирских цркава младотурски период донео је сличне потресе и борбе за аутономију какви су виђени код православаца. У мелкитској цркви патријарх Кирил VIII Геха сазвао је 1909. дуго очекивани сабор у либанском Ајн Тразу ради кодификације црквеног права, убедивши папу да на сабор не шаље страног латинског легата; међутим, када су се епископи поделили па папа позвао читав синод у Рим. То су мелкитске

[1659]AMAE 206CPCOM/121, „Déclarations de M. Duboscq, Correspondant du Temps devant la Commission des Affaires Syriennes, à la suite de sa mission en Syrie“, 23 mai 1913, 108r-111r; AMAE 206CPCOM/116, 20 juin 1912, 231r-234r.
[1660]AMAE 206CPCOM/121, „Congrégations d'hommes et de femmes - Chapitre 22: Œuvres françaises en Orient“, mai 1913, 112r-121r.
[1661]AMAE 206CPCOM/114, „Visite annoncée de marins italiens à Jérusalem“, 16 juin 1911, 165r-166r; AMAE 206CPCOM/118, „Au sujet d'une pétition au Gouvernement Autrichien“, 14 décembre 1912, 83r-86r; AMAE 206CPCOM/122, „La question de Syrie et les honneurs rendus à Jérusalem au Consul d'Italie“, 22 décembre 1913, 176r-177r.
[1662]AMAE 206CPCOM/120, „Action Allemande en Syrie“, 16 mars 1913, 51r-51bis; AMAE 206CPCOM/122, „Voyage du Consul d'Allemagne à Gédeidet-Merdjayoun“, 3 juin 1913, 19r-20r; AMAE 206CPCOM/123, „A.s. du clergé melchite“, 7 juillet 1913, 6r-8r; AMAE 206CPCOM/124, „Le Consulat d'Allemagne à Caïffa“, 13 janvier 1914, 3r.
[1663]AMAE 206CPCOM/113, „Les carmes à Beylan; Passage du Père Tréfet à Alep“, 14 juin 1910, 182r–183v.
[1664]CADN 55PO/B/6, „Au sujet des Écoles Arméniennes grégoriennes de Bagdad“, 23 juin 1910, s. f.
[1665]CADN 55PO/B/6, „Le Consul de France à Bagdad à S. E. M. l'Ambassadeur de France à Constantinople“, 22 février 1913, s. f.; Hajjar, Le Vatican, 373.

владике одбиле чувајући своју самосталност. Римска курија је на то одбила да потврди каноне донете на сабору[1666]

5.4.4 Наставак кризе источних цркава

Код григоријанских Јермена у Јерусалиму, финансијски слом Манастира Светог Јакова и дугови благајника Максутијана довели су у новембру 1908. до насилне побуне дела братства које је преотело манастир од патријарха Харјутина Вехапетјана и протерало га у Јафу. Пошто побуњени калуђери нису хтели да пусте у манастир ни новоименованог местобљуститеља Данила Акопјана, османске заптије су у јануару 1910. морале силом да провале манастирске капије, након чега је Јерменска народна скупштина у Цариграду 1913. наметнула Јерусалимској патријаршији тако строг финансијски надзор са сталним комесаром из престонице да је њена вековна аутономија практично суспендована.[1667]

У јаковитској цркви патријарх Игњатије Абдулах II посетио је 1908. англиканску Ламбетску конференцију у Лондону у нади да ће склопити црквени савез са Енглеском црквом, али су преговори око 26 догматских и канонских тачака пропали;[1668] изгубивши наду у страну заштиту, а подстакнути и руско-османским Јеникојским споразумом о реформама у источној Анадолији из фебруара 1914, јаковити су 1913. основали сопствени Дванаесточлани мешовити савет и саставили сопствену низамнаме од 64 члана. Патријарх је поднео нацрт Порти у јуну 1914, али га је избијање рата оставило без одговора.[1669]

У великом халдејском селу Алкошу се између 1908. и 1914. одиграо сукоб, где је епископ одлучио да напусти унију са Римом и врати се у древну несторијанску цркву. Почетком 1909. халдејски епископ Илија и свештеник Георгије из Алкоша отишли су у планински Кудшанис где их је несторијански патријарх Мар Шимун примио и рукоположио, док је шездесет домаћина из Алкоша у фебруару 1909. упутило молбу британском вицеконзулу Вилкију Јангу у Мосулу тражећи британску заштиту и поручујући да ће радије прећи у ислам него се вратити под власт халдејског патријарха.[1670] Иако се британски вицеконзул држао строге неутралности, халдејски патријаршијски викар епископ Стефан и француски вицеконзул покренули су праву хајку против новопечених несторијанаца у Алкошу: епископ Стефан је пред драгоманом британског конзулата Нимрудом Расамом запретио да ће покрет угушити „до последње капи крви и последње паре у каси“, убеђивао валију да су петиције сељака фалсификоване и у новембру 1909. претњом војном регрутацијом натерао једног свештеника да потпише лажну изјаву како иза покрета стоји британски мито са циљем успостављања британског протектората над Северним Ираком.[1671] Чак и када је Висока порта у пролеће 1910. издала наредбу да се несторијанци у Алкошу званично упишу као посебна пописна категорија,[1672] прогони нису престали: када се несторијански епископ Илија склонио у Мосул у кућу британског драгомана Нимруда Расама, османске заптије су на подстицај француског конзулата и халдејске цркве упале у драгоманов дом и ухапсиле владику. Несторијански патријарх Мар

[1666]Hajjar, Le Vatican, 352-356; Çoruh, „Melkit“, 114.

[1667]Sanjian, Armenian Communities, 134-139.

[1668]Dinno, Syrian Orthodox Christians, 154.

[1669]Dinno, Syrian Orthodox Christians, 68-69; R. E. Güllü, „Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Süryani Kilisesi ve Süryanilerin İdaresi“, Osmanlı Araştırmaları 53 (2019): 307.

[1670]British Documents on Foreign Affairs, vol. 20, 151; TNA FO 424/218, „Vice-Consul Young to Sir G. Lowther“, February 13, 1909, 94-95.

[1671]TNA FO 424/220, „Consul Wilkie Young to Sir G. Lowther“, September 13, 1909, 92-93; TNA FO 424/220, „Consul Wilkie Young to Sir G. Lowther“, October 22, 1909, 98-99; TNA FO 424/220, „Consul Wilkie Young to Mr. Marling“, November 28, 1909, 98-99.

[1672]TNA FO 424/224, „Vice-Consul Greig to Sir G. Lowther“, June 3, 1910, 50-51.

Шимун је све до 1914. морао да се бори пред Портом за право својих свештеника да слободно служе у Алкошу.[1673]

5.5 Лаичка револуција и рађање национализама

5.5.1 Борба за православну Јерусалимску патријаршију

Обнављање уставног поретка у јулу 1908. изазвало је највећи унутрашњи потрес у крилу древне Јерусалимске православне патријаршије, у којој је још од принудног свргавања патријарха Кирила II 1873. владао дубок јаз између искључиво грчког монашког Братства Светог гроба и домаће православне арапске паствe. Правни окидач за побуну палестинских православних лаика био је члан 111 Османског устава, који је прописивао да се у сваком санџаку морају основати изабрани вероисповедни савети (*Meclis-i Millî*) састављени од световних и духовних представника ради надзора над управљањем црквеним задужбинама (вакуфима), приходима и добротворним фондовима. Позивајући се на ту уставну одредбу, православни Арапи у Јерусалиму већ су у септембру 1908. изабрали сопствени одбор и затражили од патријарха Дамјана увид у патријаршијске финансије, а када је то одбијено, на празник Светог Јакова почетком новембра 1908. изашли су на улице, затворили древну Саборну цркву Светог Јакова и блокирали пролаз између средишњег патријаршијског манастира и Храма Светог гроба, упутивши уједно званичну жалбу Високој порти да су њихова уставна права погажена.[1674]

Средином новембра 1908. делегација православних арапских световњака поднела је Високој порти и патријаршији свеобухватну представку којом је захтевала коренску демократизацију и арабизацију црквене управе у Палестини. У програму лаика тражено је признање изабраних народних савета по члану 111 Устава и оснивање Сталног мешовитог савета у Јерусалиму под председништвом патријарха, у којем би две трећине чланова чинили световњаци, а једну трећину монаси; овај савет имао би пуну контролу над школама, црквама, болницама, манастирским вакуфима и буџетом, при чему би се све благајне светилишта и манастира спојиле у јединствену касу. Захтевано је да се домаћим православним Арапима омогући слободан улазак у монаштво Светогробовског братства и напредовање до највиших архијерејских чинова уз сагласност Мешовитог савета, да читав народ преко представника учествује у три степена избора патријарха, да се у Свети синод приме и ожењени арапски мирски свештеници, да епископи обавезно бораве у својим епархијским седиштима и не могу рукополагати нове владике без народног избора, да се монасима забрани бављење трговином и световним занимањима и да свака црква добије упоредо грчки и арапски појачки хор.[1675]

Грчка светогробовска јерархија, чију је одбрану у посебном меморандуму из 1909. формулисао енергични главни секретар патријаршије архимандрит Мелетије Метаксакис (каснији васељенски и атински архиепископ и александријски патријарх), одлучно је одбацила све захтеве арапских лаика као неканонски покушај отимања грчких светиња. У одговору патријаршије истицано је да се члан 111 Устава односи само на парохијске вакуфе које су завештали локални верници, али да никако не може важити за велика поклоничка светилишта и манастире Свете земље који су предмет међународног права и берата и које током историје нису градили локални Палестинци, већ византијски цареви, страни владари и целокупно грчко

[1673]BOA HR.SYS 1783/66; *British Documents on Foreign Affairs*, vol. 20, 203; BOA BEO 116/93, 2; BOA HR.SYS 1383/70.

[1674]M. Arslan, „Arapçılık ve Helencilik Arasında Osmanlı Devleti: Kudüs Rum Ortodoks Patrikhanesi Krizi (1908-1914)“, Osmanlı Araştırmaları 60 (2022): 187; Abū Ǧābir, *Al-Wuǧūd al-masīḥī*, 101; S. Roussos, „Eastern Orthodox Perspectives on Church-State Relations and Religion and Politics in Modern Jerusalem“, *International Journal for the Study of the Christian Church* 5/2 (2005): 108.

[1675]M. Metaxakis, *Les exigences des orthodoxes arabophones de Palestine*, Constantinople 1909, 4-6.

православље. Тврђено је да је Јерусалимска патријаршија по својој природи строго монашко братство у чијем синоду по канонима не могу седети световњаци, да домаћи народ већ учествује у избору патријарха преко дванаесторице арапских мирских свештеника који гласају приликом састављања листе кандидата, те да палестинске епархије имају толико мало верника да не би могле материјално ни да издржавају епископе када би они стално живели у њима. Посебно је наглашено да се у свим сеоским и градским парохијским школама и црквама настава и богослужење већ обављају на арапском језику,[1676] уз отворену и провокативну поруку да су сва историјска права у Светој земљи султанским ферманима дата искључиво „ромејском (тј. грчком) роду“, па уколико арабофони православци Палестине више не желе да се сматрају делом грчког православног корпуса, већ се изјашњавају као посебна арапска нација, онда сами себе искључују из свих права над Јерусалимском патријаршијом.[1677]

Настојећи да избегне државну интервенцију коју је Порта већ најавила упутствима јерусалимском мутесарифу, патријарх Дамјан је крајем новембра и почетком децембра 1908. започео преговоре са арапским првацима и показао спремност да им учини умерене уступке. Тај помирљиви корак изазвао је, међутим, праву побуну тврдокорних грчких монаха у самом Братству Светог гроба: оптуживши патријарха Дамјана за издају грчких националних интереса, чланови Светог синода су му средином децембра 1908. ускратили послушност, прогласили га сврgнутим пошто је одбио да сам поднесе оставку, за патријаршијског местобљуститеља (кајмакама) изабрали архиепископа Тавора Мелетија и о томе телеграфом обавестили Министарство правде и вера у Цариграду.[1678] Вест о пучу грчких калуђера против патријарха Дамјана подигла је на ноге целокупно православно арапско становништво Палестине, које је у Дамјану видело свог заштитника. У Јафи су одмах избиле масовне уличне демонстрације са којих је у Јерусалим упућена народна делегација, док је од Министарства унутрашњих послова затражено протеривање побуњених синодалаца; митрополит Птолемаиде Диомид морао је тајно да побегне из Јафе пред гневом народа, док су верници широм земље одбили да признају местобљуститеља Мелетија.[1679]

Питање свргавања патријарха Дамјана довело је владу великог везира Камил-паше у Цариграду у веома тежак политички положај: у новоизабраном Османском парламенту седела су чак 23 грчка посланика који су сложно захтевали хитну потврду Дамјанове смене, док је међу арапским посланицима био само један хришћанин (маронит са Либана), али су сви арапски муслимански посланици у скупштини одлучно стали на страну својих палестинских хришћанских земљака, схвативши борбу против грчких монаха као опште арапско национално питање. Да би добио у времену, Камил-паша се позвао на то да низамнама Јерусалимске патријаршије из 1875. уопште не предвиђа процедуру насилног свргавања патријарха већ само његову добровољну оставку.[1680] Уочи православног Божића у јануару 1909. јерусалимски мутесариф Субхи-бег морао је да пошаље коњичке и пешадијске одреде у Витлејем како би спречио крвопролиће у Базилици Рођења Христовог, одредивши да божићну литургију не служи ни Дамјан ни местобљуститељ Мелетије већ један од епископа уз помињање Дамјановог имена.[1681] Међутим, када је крајем јануара 1909. Висока порта под притиском грчких посланика привремено променила став, понудила Дамјану државну пензију и наложила мутесарифу да га удаљи из патријаршије, у Палестини је избила отворена народна побуна: маса арапских верника у Јерусалиму опколила је патријаршију не дозвољавајући полицији да изведе Дамјана,

[1676]Metaxakis, *Les exigences*, 15-37.

[1677]Metaxakis, *Les exigences*, 37-41.

[1678]Arslan, „Arapçılık“, 188.

[1679]Arslan, „Arapçılık“, 188.

[1680]G. Bartas, „Entre Grecs et Arabes à Jérusalem“, *Échos d'Orient* 75 (1909): 115-116.

[1681]Arslan, „Arapçılık“, 188; Bartas, „Entre“, 116.

руски генерални конзул поставио је двојицу наоружаних козака пред врата патријархових одаја да га чувају, а у Јафи, Рамли, Лиди и Витлејему локални православни Арапи су силом протерали грчке игумане и заузели манастире, због чега је преплашени мутесариф обуставио извршење наредбе.[1682]

Суочена са општим немирима, Висока порта је у јануару 1909. упутила у Јерусалим трочлану царску истражну комисију на челу са сиријским валијом Хусеин Назим-пашом у пратњи читавог батаљона редовне војске, коју су на јерусалимској железничкој станици дочекале стотине демонстраната.[1683] Иако су патријаршије у Цариграду и Александрији протестовале против државног мешања у црквене послове, Братство Светог гроба је прихватило арбитражу Назим-пашине комисије верујући да ће она потврдити смену патријарха. Када је, међутим, комисија почетком фебруара 1909. утврдила да је свргавање Дамјана било незаконито, грчки монаси су одбили да прихвате тај закључак, на шта су у Јерусалим почеле да се сливају хиљаде гневних арапских православаца из целе Палестине, док су све радње и пијаце у граду затворене у знак генералног штрајка. Да би смирио масу која је посебно тражила главу архимандрита Мелетија Метаксакиса због његове антиарапске брошуре, комесар Назим-паша је протерао из Јерусалима Метаксакиса и ректора Богословије Часног крста Хризостома Пападопулоса (будућег атинског архиепископа).[1684]

Ситуација је измакла контроли крајем фебруара 1909, када је у Јерусалиму изненада преминуо местобљуститељ Мелетије, а синод на његово место изабрао назаретског архиепископа Теофана. Током Мелетијеве сахране и у наредним данима (25–27. фебруара 1909) на улицама Јерусалима избили су крвави оружани сукоби између Грка и Арапа у којима су убијена тројица а рањена четворица арапских православаца; у масовним демонстрацијама у којима су се својим хришћанским сугрђанима солидарно придружили и муслимани, народ је спречио новог местобљуститеља Теофана да служи литургију, грчки становници су у страху за живот морали да се крију по муслиманским кућама, а војска је патролирала улицама и ухапсила 150 лица.[1685] Најзад је валија Хусеин Назим-паша поставио оштар ултиматум Светогробовском братству да ће, уколико истог дана не врате Дамјана на трон, повући војску и препустити грчке калуђере гневу арапског народа. Притерани уза зид, чланови синода су попустили и марта 1909. јавно се измирили са патријархом Дамјаном, који је уз бурне овације народа поново преузео управу, иако су цариградски и александријски патријарх одбили да то признају, док су арапски лаици у Јерусалиму основали сопствени одбор од четрдесет чланова за контролу финансија, сменили грчког благајника Јевтимија, поставили арапског свештеника у Витлејему и задржали у својим рукама манастир у Јафи.[1686]

Пошто су арапски верници одбили да уклоне блокаде око Цркве Светог Јакова све док се званично не реформише устројство патријаршије, Савет министара у Цариграду формирао је посебну мешовиту комисију грчких, арапских и државних представника под председништвом бејликчије царског дивана Насир-бега ради ревизије правилника из 1875.[1687] На основу њеног рада влада је почетком 1910. донела компромисну уредбу: одобрено је оснивање Мешовитог савета састављеног од шесторице грчких монаха и шесторице изабраних арапских световњака, коме је стављена на располагање трећина годишњих прихода патријаршије (око 30.000 златних

[1682]Bartas, „Entre“, 116-117.

[1683]Bartas, „Entre“, 117; Arslan, „Arapçılık“, 190; M. U. Campos, *Ottoman Brothers. Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine*, Stanford 2011, 54.

[1684]Arslan, „Arapçılık“, 191-192.

[1685]Arslan, „Arapçılık“, 192-193; G. Bartas, „À travers l'orthodoxie grecque“, *Échos d'Orient* 77 (1909): 242-243; Campos, Ottoman Brothers, 54.

[1686]Arslan, „Arapçılık“, 193; Bartas, „À travers l'orthodoxie grecque“, 243-245; Abū Ǧābir, *Al-Wuǧūd al-masīḥī*, 102.

[1687]Arslan, „Arapçılık“, 194.

лира) за издржавање парохијских школа, болница и сиротиње, док је управа над месним црквама и школама по градовима и селима предата локалним народним одборима. Истовремено су, међутим, одбијени најрадикалнији арапски захтеви: управа над великим поклоничким светињама, манастирским вакуфима и главном благајном остала је у искључивој надлежности патријарха и синода без обавезе јавног полагања рачуна, одбачено је учешће световњака у избору патријарха и епископа, а за пријем Арапа у Братство Светог гроба потврђено је начелно право (уз услов да сви будући чланови братства морају бити османски поданици), али без увођења обавезних националних квота.[1688]

Овај компромис из 1910. није донео трајни мир јер је Светогробовско братство на сваки начин саботирало рад новог Мешовитог савета. Већ у мају 1911. избили су нови сукоби: док се патријаршија жалила да арапски чланови Мешовитог савета покушавају да преузму пуну власт над школама и болницама и да народ и даље држи под окупацијом поклонички манастир у Јафи,[1689] арапски представници су оптуживали патријарха да уопште не расписује изборе за месне одборе и да грчки монаси масовно преписују манастирске вакуфе на своја приватна имена како би их продали странцима и претворили Јерусалим у „грчку колонију“.[1690] Почетком 1912. Савет министара у Цариграду донео је нове допунске одлуке којима је углавном стао на страну патријаршије, пресудивши да држава не може да надзире изборе нити да прегласава у Мешовитом савету, да савет може да има увид само у приходовну страну буџета ради обрачуна своје трећине, те да постављање учитеља и управа над сврatиштима припадају искључиво синоду.[1691] Огорчени таквом одлуком, арапски верници су поново блокирали Цркву Светог Јакова у Јерусалиму и манастир у Јафи, тако да на Васкрс 1912. уопште није могло да се одржи празнично богослужење, док је Мешовити савет 1913. потпуно престао да ради, а патријарх Дамјан у октобру 1913. чак оптужио арапске вође да у спор покушавају да увуку Русију.[1692] Тек када је у фебруару 1914. у Јерусалим лично допутовао подсекретар Министарства правде и вера Азми-бег и заједно са мутесарифом Ахмед Мацид-бегом и војним командантом Абдулхамид-пашом приморао патријаршију на примену ранијих финансијских обавеза, арапски верници су средином фебруара 1914. коначно подигли вишегодишњу блокаду цркава.[1693] Као најтрајнији идеолошки споменик ове борбе остао је чувени програмски спис палестинског просветитеља Халила ел Сакакинија Православни препород у Палестини из 1913. (због којег га је грчка патријаршија изопштила из цркве): Сакакини је позвао арапске православце да заувек одбаце ропску покорност страном грчком клиру и старим нотабилима, да у сваком граду оснују друштва за национални препород, заједничку штедионицу, штампарије и новине и да кроз редовне националне конгресе сами преузму судбину своје заједнице у своје руке.[1694]

5.5.2 Царско палестинско друштво и Антиохијска патријаршија

У суседној Антиохијској патријаршији у Дамаску и Бејруту, која је већ имала своју домаћу арапску јерархију на челу са патријархом Григоријем IV Хададом, унутрашње прилике биле су знатно мирније, али су финансијске тешкоће и националне напетости на северним рубовима дијецезе биле све израженије. Крајем 1912. британски генерални конзул у Бејруту Камбербач известио је да су руски светогорски монаси преузели древни православни манастир Светог Илије у Шувајру на Либану и да намеравају да преузму још два манастира у округу

[1688]Arslan, „Arapçılık“, 199-200; Roussos, „Eastern Orthodox Perspectives“, 108-109.

[1689]Arslan, „Arapçılık“, 203.

[1690]Arslan, „Arapçılık“, 203.

[1691]Arslan, „Arapçılık“, 204-207.

[1692]Arslan, „Arapçılık“, 207; Roussos, „Eastern Orthodox Perspectives“, 108-109.

[1693]Arslan, „Arapçılık“, 209-210.

[1694]Ḫ. as-Sakākīnī, *An-Nahḍa al-urṯūḏuksiyya fī Filasṭīn*, al-Quds 1913, 1-16.

Куре.[1695] У фебруару 1913. антиохијски патријарх Григорије IV је уз званичну дозволу Високе порте отпутовао у вишемесечну посету Санкт Петербургу, где је у Зимском дворцу учествовао у свечаностима поводом тристагодишњице династије Романов и по повратку довео са собом још петнаест руских монаха за манастир у Шувајру.[1696]

Саме школе Царског православног палестинског друштва у Сирији и Палестини пролазиле су након 1908. кроз озбиљну кризу услед недостатка новца и одлива руских наставника, што је у Петрограду покренуло оштру дебату између две струје у управи Друштва.[1697] Док су сиријски и палестински православци упорно захтевали да се у руске школе уведу француски и енглески језик како би њихова деца могла да нађу посао у трговини и управи, нови секретар Друштва, конзервативни литургичар Алексеј Дмитријевски, одлучно се 1908. успротивио увођењу западних језика тврдећи да би то само подстакло православну омладину да настави студије у западним католичким и протестантским школама; Дмитријевски је чак предлагао да Русија постепено угаси своје школе на Блиском истоку и врати се искључиво бризи о руским поклоницима, сматрајући да је Друштво већ испунило своју историјску мисију и да су православни Арапи сада довољно јаки да сами чувају своју веру.[1698] Међутим, руска дипломатија и државни врх одбацили су тај дефетистички предлог: у децембру 1912. руска држава доделила је нова велика буџетска средства Царском палестинском друштву, повећала плате учитељима, проширила зграде учитељских семинарија у Назарету и Бејт Џали, одобрила увођење француског и енглеског језика у наставу и у јуну 1914, свега неколико недеља пред избијање Светског рата, усвојила нови модернизовани наставни програм за све своје школе на Леванту.[1699]

5.5.3 Хришћанска штампа и национални концепти уочи Великог рата

Укидање хамидијске цензуре у лето 1908. покренуло је праву експлозију приватног новинарства и политичке публицистике у Сирији, Палестини и Месопотамији, у чему су водећу улогу имали управо домаћи хришћани. Иако је прву комерцијална штампарију у Јерусалиму основао локални православац Џорџ Хабиб Хананија још 1894. и четири године касније (1898) добио званичну дозволу за издавање новина, слободна штампа у Палестини рођена је тек након јулске револуције 1908, када је Хананија покренуо лист „Јерусалим“ (*al-Quds*), док су за њим основана два најутицајнија палестинска гласила: „Кармел“ (*al-Karmil*) у Хаифи и „Палестина“ (*Filasṭīn*) у Јафи. Сва три су била у власништву православних хришћана, док су у Ираку прве приватне новине покренуте тек 1908. у Багдаду и 1909. у Мосулу.[1700]

У Палестини је управо православна хришћанска штампа између 1908. и 1914. постала предводник палестинског отпора ционистичкој колонизацији, која је са „Другом алијом“ добила изразито политички и сепаратистички карактер. Тако је већ 1908, након оружаног сукоба између јеврејских досељеника из Русије и локалних муслимана у Јафи, британски конзул Едвард Блеч запазио да агресивно понашање и радикалне социјалистичке идеје нових јеврејских имиграната изазивају све веће непријатељство и међу муслиманима и међу хришћанима Палестине.[1701] Родоначелник антиционистичког новинарства био је протестант родом са Либана, Нациб ел Хури Насар. Након петнаест година рада у Шкотској мисионарској

[1695]TNA FO 424/237, „Sir G. Lowther to Sir Edward Grey“, December 30, 1912, 27.

[1696]Rustum, *Kanīsat*, 370-376.

[1697]Hopwood, *The Russian Presence*, 153-154.

[1698]А. Г. Грушевой, „«Доклад Секретаря» как источник по истории Императорского Православного Палестинского общества в 1905-1909 годах“, *Христианское чтение* 1 (2019): 192-193.

[1699]Лагузова, „Школьная деятельность“, 130-131.

[1700]D. Kushner, „Turkish Periodicals in the District of Jerusalem at the End of the Ottoman Period“, *Turcica* 41 (2009): 115; Fishman, *Jews and Palestinians*, 58; Dinno, *Syrian Orthodox Christians*, 85.

[1701]„E. Blech to N. O‘Connor“, March 19, 1908, *Britain and the Holy Land*, 349.

болници у Тиберијади и бављења пољопривредом, Насар је по избијању револуције крајем 1908. продао своју земљу, купио штампарску пресу и у Хаифи покренуо чувени лист Ел Кармел, упозоравајући од првих бројева на опасност од масовног преласка галилејске земље у руке ционистичких фондова.[1702] Насар је одиграо кључну улогу у разоткривању велике земљишне афере у мартушким пољима Ездрелонске равнице (афера Ел Фула 1910-1911), као и у спречавању покушаја да се преко либанског хришћанског предузетника Наџиба Ибрахима ел Асфара као фиктивног посредника ционистима продају огромна бивша приватна имања султана Абдулхамида II у Палестини.[1703] Поред писања, Насар је у Хаифи основао и грађански одбор за надзор над незаконитим усељавањем Јевреја у луци и 1911. позвао Арапе на привредни реципроцитет као одговор на ционистички бојкот арапске радне снаге.[1704] У пролеће 1914. Насар је у Ел Кармелу упутио и оштру јавну критику руској дипломатији у Палестини због њене двоструке игре: када му је руски конзул рекао да Русија према Јеврејима води исту политику као Француска према католичким конгрегацијама - протерујући их из сопствене куће а штитећи их као своје поданике на Истоку - Насар је одговорио да француски монаси макар граде школе и болнице за домаће становништво, док руски ционисти купују земљу да би са ње протерали управо оне православне Палестинце које Русија тобоже штити.[1705]

Сличну еволуцију од уставне неутралности до одлучног антиционизма прошао је и други велики православни лист, јафска „Палестина“ (*Filasṭīn*), коју су 1911. основали браћа од стричева Иса Дауд ел Иса и Јусуф ел Иса. Иако је у првој години излажења уредништво Филистина заузимало опрезан став, ублажавало критичке дописе читалаца и редовно објављивало одговоре јеврејских аутора, преокрет је наступио у лето 1912. када је Јусуф ел Иса објавио уводник о наглом скоку трошкова живота изазваном јеврејским досељавањем; наглашавајући да не гаји никакву верску мржњу према „Израелцима“, Иса је упозорио да ционисти одбијају да се интегришу у османско друштво, што је покренуло оштру полемику са шефом ционистичког прес-бироа Абрахамом Лудвиполом.[1706] У јесен 1912. лист је отворио и двомесечну јавну расправу о јеврејској пољопривредној школи Микве Израел код Јафе, доказујући уз сведочења одбијених кандидата да та установа, иако по султановом ферману регистрована као османска школа отворена за све грађане, у пракси бојкотује хришћанске и муслиманске ученике.[1707] Након крвавог сукоба између наоружаних јеврејских стражара из колоније Реховот и арапских сељака из Зарнуке у јулу 1913, вести да ционисти покушавају да откупе до 800.000 дунума конфискованих султанових имања у Јерусалимском санџаку и Једанаестог ционистичког конгреса у Бечу у септембру 1913, лист Филистин је ционизам означио као егзистенцијалну претњу која прети да Палестинце претвори у туђинце у сопственој домовини док се хришћанска омладина исељава у Америку.[1708]

Француски дипломатски извештаји из Хаифе, Јафе и Каира из 1913. и 1914. откривају, међутим, и дубоке друштвено-економске противречности које су стајале у позадини ове антиционистичке кампање. Како је у априлу и мају 1913. истицао француски вицеконзул у Хаифи Витбродт, нагли пораст земљишног фонда јеврејских колонија у Палестини – који се са 25.000 хектара у 1898. попео на 44.000 у 1912 – био је у великој мери омогућен тиме што су огромне земљишне поседе у Галилеји и северној Палестини ционистичким друштвима продавале управо најбогатије бејрутске и сиријске хришћанске породице под страном

[1702]E. Beška, „Anti-Zionist Journalistic Works of Najīb al-Khūrī Naṣṣār in the Newspaper al-Karmal in 1914“, *Asian and African Studies* 20/2 (2011): 169.

[1703]Beška, „Anti-Zionist“, 170.

[1704]Beška, „Anti-Zionist“, 171.

[1705]Beška, „Anti-Zionist“, 186-187.

[1706]E. Beška, „Filastin‘s Changing Attitude towards Zionism before World War I“, *Jerusalem Quarterly* 72 (2017): 86-90.

[1707]Beška, „Filastin‘s Changing Attitude“, 92-93.

[1708]Beška, „Filastin‘s Changing Attitude“, 95-97.

заштитом, попут породица Сурсок, Бустрос, Мутрани, Сад и Хури, док се у покушај преузимања пространог султановог читлука у Бејсану за рачун циониста укључио бејрутски хришћанин Неџиб-бег ел Асфар.[1709] Истовремено је уредник „Кармела“ Наџиб Насар у септембру 1913. у свом листу отворено позивао на привредну сарадњу са Француском како би се зауставила немачка подршка ционистичкој колонизацији, док је водећи каирски лист „Ел Муајад“ у априлу 1914. упозоравао Порту да ће стварање „јеврејске државе на Јордану“ отети баштину хришћана и муслимана и „расцепити арапску земљу на два неповратно одвојена дела“.[1710] Врхунац притиска на палестинску штампу одиграо се у пролеће 1914: приликом посете Светој земљи у априлу 1914, амбасадор Сједињених Америчких Држава у Цариграду Хенри Моргентау разгневио се због веома оштрих антиционистичких чланака у јафском листу „Палестина“ и по повратку на Босфор лично издејствовао од Високе порте забрану листа и кривични прогон уредништва због „опасног подстицања мржње међу расама становништва“; међутим, на суђењу одржаном у мају 1914. пред судом у Јафи, власник листа Иса ел Иса сам је преузео одбрану и пред одушевљеном публиком изборио ослобађајућу пресуду.[1711]

Насупрот Палестини где је претња ционизма зближавала православне хришћане са муслиманима на темељу заједничког палестинског и арапског патриотизма, на Либанској гори и међу сиријском емиграцијом у Паризу и Каиру уобличавале су се различите визије политичке будућности Леванта. Док је некадашњи службеник јерусалимског мутесарифлука Наџиб Азури у Паризу заговарао стварање велике независне Арапске царевине од Еуфрата до Суеца на челу са уставним арапским султаном и духовним калифом у којој би Либан задржао своју посебну аутономију,[1712] маронитски правник Булус Нуџајм објавио је 1908. у Паризу под псеудонимом М. Жуплен програмску књигу Либанско питање, у којој је изнео тезу да унутар географске Сирије као споја медитеранске и семитске цивилизације од памтивека постоји посебна „либанска нација, нација унутар нације, којој припада историјско право да прошири своје границе на Бејрут и долину Бека и образује „Велики Либан“ под заштитом Француске.[1713]

Када је у јесен 1908. обновљени уставни режим позвао Либан да пошаље посланике у цариградски парламент, на Гори се повела велика дебата: док су друзи и део православаца уз поједине световне интелектуалце (попут Шарла Дебаса и Хабиб-паше ел Сада) били за улазак у скупштину, маронитска већина и патријарх Иљас Хојек одлучно су то одбили уз подршку Француске и Велике Британије како не би изгубили порески и војни имунитет из Органског правилника,[1714] док је француска дипломатија у исто време хладно обесхрабривала радикалне маронитске планове о проглашењу пуне независности Либана по балканском обрасцу.[1715] Питање судбине целокупне Сирије и Либана отворило се у пуној оштрини крајем 1912, када су порази Османског царства у Првом балканском рату подстакли оснивање мешовитог муслиманско-хришћанског Бејрутског реформског друштва које је тражило широку децентрализацију арапских вилајета и званични статус арапског језика. Уплашен да би Велика Британија из Египта могла да преузме покровитељство над сиријским покретом за децентрализацију, француски премијер Ремон Поенкаре издејствовао је у децембру 1912. од

[1709]AMAE 206CPCOM/120, „Propagande allemande en Palestine. Moyens d'y parer“, 27 avril 1913, 238r-242r; AMAE 206CPCOM/121, „Les Musulmans et les Juifs“, 6 mai 1913, 22r-27r.

[1710]AMAE 206CPCOM/122, „Article de l'El-Karmel“ , 20 septembre 1913, 97r-98r; AMAE 206CPCOM/124, „La Syrie, Discours de Sir Edward Grey. Article du Moayad“, 2 avril 1914, 80r-83r.

[1711]AMAE 206CPCOM/124, „Au sujet du Sionisme“, 23 mai 1914, 119r-121r.

[1712]H. Kayalı, „Greater Syria under Ottoman Constitutional Rule: Ottomanism, Arabism, Regionalism“, *The Syrian Land in the 18th and 19th Century. The Common and the Specific in the Historical Experience*, ed. T. Philipp, Stuttgart 1992, 28.

[1713]S. Wild, „East of Lebanon: Colonial Borders?“, *From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon*, eds. T. Philipp, C. Schumann, Beirut 2004, 151-152.

[1714]Spagnolo, France, 249-254.

[1715]Spagnolo, France, 265-267.

британског министра сер Едварда Греја званичну изјаву о британској политичкој незаинтересованости за Сирију, након чега је 21. децембра 1912. пред француским Сенатом јавно објавио да у Либану и Сирији Француска има вековна права којих се никада неће одрећи.[1716]

Специфичан пут од изолованости ка раном културном и националном повезивању прешла је у истом уставном раздобљу (1908-1914) и сирска штампа у Горњој Месопотамији и северној Сирији. Ослобођени хамидовске цензуре, световни интелектуалци и учитељи из редова јаковитске и протестантске заједнице у Дијарбекиру, Мардину и Харпуту покренули су низ часописа на османском турском, арапском (писаних често сирским писмом – тзв. „гаршунијем“) и сирском језику, међу којима су најзначајнији били лист „Звезда Истока“ (*Kawkab Madnḥā*) јаковитског учитеља и филолога Наума Фаика у Дијарбекиру и „Водич Асираца“ (*Mürşid-i Âsuriyûn*, 1909) протестантског професора Ашура Јусуфа у Харпуту, уз појаву листова попут „Трубе“ (*Şifuro*) и културно-просветног друштва „Буђење“ (*İntibah*).[1717] За разлику од арапских и либанских националних покрета на југу, рана мисао ових сирских публициста развијала се у знаку двоструке интеграције: с једне стране, они су по први пут настојали да превазиђу дубоке црквене расколе између јаковита, сирских католика, халдејаца и несторијанаца позивањем на заједничко древно асирско-арамејско наслеђе и обнову сирског језика и школа, док су с друге стране – свесни своје демографске малобројности и рањивости у курдском окружењу, нарочито након покоља из 1895. и 1909 – одлучно заступали програм уставног османизма и грађанске лојалности Османском царству. Тек су све израженији притисци младотурске централизације и емиграција дела ових уредника почели да преусмеравају овај културни препород ка изразитијем политичком национализму у дијаспори, док је у самој Горњој Месопотамији већина руралног сирског становништва до 1914. остала превасходно везана за своје традиционалне црквене и завичајне оквире.[1718]

Управо у тим драматичним месецима између избијања Првог балканског рата у јесен 1912. и лета 1914, преплитање локалних реформских покрета, страних империјалних амбиција и националних визија блискоисточних хришћана достигло је свој врхунац. Док је крајем 1908. и почетком 1909. године прокламација „Централног комитета за Сирију“, коју је у Паризу објавио мелкит из Баалбека Рашид Мутрана захтевајући широку самоуправу за Сирију, наишла на хладан пријем и осуду како међу муслиманима тако и међу либанским маронитима који су се плашили утапања у муслиманску већину,[1719] снажни изборни притисци Комитета за јединство и напредак у пролеће 1912, праћени италијанским поморским бомбардовањем Бејрута и потпуним војним сломом Турске на Балкану у јесен 1912, из корена су променили политичку свест у провинцијама.[1720] Суочени са урушавањем османске власти и снажном британском пропагандом из Каира која је међу сиријским муслиманима ширила идеју о припајању Сирије Египту и обнављању арапског калифата под покровитељством Лондона,[1721] у Бејруту су се у јануару 1913. муслимански и хришћански прваци ујединили у стварању Општег

[1716]Spagnolo, France, 282-283.

[1717]Trigona-Harany, *The Ottoman Süryânî*, 87-125; Dinno, *Syrian Orthodox Christians*, 84-89.

[1718]Trigona-Harany, *The Ottoman Süryânî*, 127-168.

[1719]AMAE 206CPCOM/111, „Proclamation: Le Comité Central Syrien“, 25 décembre 1908, 256r-259r; AMAE 206CPCOM/112, „Du manifeste de Réchid Moutran“, 19 février 1909, 30r-33r; AMAE 206CPCOM/6, [Consulat général de France en Syrie], 23 juin 1909, 81r-83r.

[1720]AMAE 206CPCOM/9, „A/S des élections et des craintes de troubles“, 25 mars 1912, 37r–39r; AMAE 206CPCOM/9, „Au sujet des élections“, 14 et 22 avril 1912, 80r-80, 94r-95r; AMAE 206CPCOM/9, „Au sujet des élections“ , 18 avril 1912, 89r–90в; AMAE 206CPCOM/117, „A/S de l'état des esprits en Syrie à l'occasion de la guerre des Balkans et les défaites de la Turquie“, 19 novembre 1912, 65r-69r.

[1721]AMAE 206CPCOM/116, „A.s. de la propagande anglophile en Syrie“, 30 avril 1912, 84r-88r; AMAE 206CPCOM/116, „L'Égypte et la Syrie“, 4 mai 1912, 90r-100r; AMAE 206CPCOM/118, „A.s. de la Syrie“, 16 décembre 1912, 89r-93r; AMAE 206CPCOM/120, „Courants d'opinion en Syrie. Califat arabe et décentralisation“, 4 avril 1913, 123r-131r.

реформског комитета. Конфесионални састав овог тела од 86 изабраних делегата – у којем су уз 42 муслимана седела чак 44 немуслиманска представника (16 православаца, 10 маронита, 6 мелкита, по 2 јерменска католика, латина, јерменска григоријанца, сирска католика, протестанта и Јевреја), са муслиманом Ахмед-Мухтаром Бејхумом и протестантом др Ајубом Табетом на челу – представљао је највиши домет грађанске и међуверске солидарности у позноосманској Сирији. Када је нови младотурски кабинет Махмуда Шевкет-паше у априлу 1913. наредио валији Хазим-бегу да забрани Реформски клуб и похапси његове вође, цео Бејрут је ступио у генерални штрајк, хришћанин Жозеф Сурсок и муслиман Мухамед Бејхум упутили су заједнички проглас грађанима, а сви поглавари хришћанских цркава у граду демонстративно су бојкотовали свечано читање валијиног фермана о постављењу.[1722]

Овај савез пренео се у јуну 1913. директно у Париз, где је одржан Први арапски конгрес. Већ је припремним збором стотинак сиријских студената и емиграната у Паризу средином априла 1913. председавао свештеник сирске цркве у француској престоници, док су шесточлани организациони одбор Конгреса равноправно чинила тројица муслимана и тројица хришћана из три највеће заједнице – маронит Шукри Ганем, православац Шарл Дебас и мелкит Надра Мутрана – којима су се као делегати из Каира придружили председник тамошњег Либанског савеза маронит Искандер-бег Амун и бивши посланик Хомса Абдул-Хамид ел Захрави. Покушај младотурских власти и емира Шекиба Арслана да у мају 1913. у Дамаску компромитују Париски конгрес тако што су сирском католичком архиепископу Климент Бахашу, мелкитском патријаршијском викару Димитрију Сакарију и православном епископу Хададу на превару подметнули на потпис лажни арапски превод телеграма Високој порти завршио се јавним скандалом, јер су двојица католичких прелата у листу ел Муктабас објавила оштар деманти чим су сазнала праву садржину турског текста, док је православни владика пред сведоцима у Сарају оптужио самог валију за обману.[1723] Иако је Париски конгрес у својим резолуцијама од јуна 1913. затражио децентрализацију, увођење страних саветника, званични статус арапског језика, финансијско обезбеђење аутономног Либана и реформе за османске Јермене, младотурски режим је током јесени и зиме 1913-1914. вешто преусмерио покрет мање битним уступцима око употребе арапског језика у нижим школама и судовима, као и поделом сенаторских и чиновничких положаја водећим опозиционарима. На контролисаним изборима у пролеће 1914. је Комитет у потпуности наметнуо своје кандидате, при чему је у Дамаску, на огорчење православног патријарха Григорија IV, уместо Искандара Таразија за хришћанског посланика изабран протестантски адвокат Фарес ел Хури.[1724]

Истовремено са програмом сиријско-арапске децентрализације, у хришћанским круговима су се уочи рата уобличавали и посебни територијално-национални пројекти

[1722]AMAE 206CPCOM/118, „État des esprits à Beyrouth“, 26 décembre 1912, 149r-150r; AMAE 206CPCOM/120, „Annexe à la dépêche du Consul général de France à Beyrouth n° 62: Le Réveil du 19 Mars 1913“, 21 mars 1913, 56r; AMAE 206CPCOM/118, „Annexe IV à la dépêche de Beyrouth n° 77: Traduction de l'adresse de Beyhoum et Sursock à la population“, 14 avril 1913, 172r; AMAE 206CPCOM/118, „A.s. des incidents de Beyrouth et de la question Arabe“, 21 avril 1913, 200r-202r; Исто, „Lecture du Firman du Vali“, 29 avril 1913, 254r

[1723]AMAE 206CPCOM/120, „Préfecture de Police – Cabinet du Préfet à M. le Ministre des Affaires étrangères“, 16–17 avril 1913, 183r-184r; AMAE 206CPCOM/121, „Note: Réunion du Comité de l'Asie Française du 5 Mai 1913 – La question Syrienne“, 6 mai 1913, 13r–15r; AMAE 206CPCOM/121, „Manifeste arabe distribué à Alep“ , 24 mai 1913, 139r-141r; AMAE 206CPCOM/121, „La Syrie. Délégués du comité de décentralisation du Caire au Congrès Arabe de Paris“, 23 mai 1913, 99r-100r; AMAE 206CPCOM/122, „Rectification publiée par Mgrs Bacchache et Seukkarié“ et „Au sujet du Congrès Arabe de Paris“, 7 juin 1913, 35r-40r.

[1724]AMAE 206CPCOM/122, „Résolutions votées par le Congrès Arabe Syrien“, 21 juin 1913, 95r; AMAE 206CPCOM/9, „Réformes en Turquie. Langue arabe“, 27 août 1913, 228r; AMAE 206CPCOM/122, „Modification à la Loi sur les Vilayets“, 16 décembre 1913, 249r-250r; AMAE 206CPCOM/122, „Élection des députés du Vilayet de Damas“ et „Résultats des élections“, 20 mars et 13 avril 1914, 273r-275r, 279r-280r; AMAE 206CPCOM/124, „Nomination de sénateurs arabes“, 10 janvier 1914, 4r-5r; AMAE 206CPCOM/122, „Au sujet des honneurs et des places accordés aux leaders réformistes“, 17-19 février 1914, 31r-33r.

ослоњени на Француску. У званичном штампаном меморандуму „Питање Либана“ (*Mémoire sur la Question du Liban*) из јуна 1912. и поверљивој ноти министру Пишону од јуна 1913, председник и секретар Либанског комитета у Паризу Шукри Ганем и Хајралах Хајралах захтевали су обнову пуне аутономије и проширење Либана на његове „природне и историјске границе“ припајањем Бејрута, Триполија и долине Бека, док је на самој Либанској гори у априлу 1913. избила оружана побуна 280 војника либанске милиције који су, понављајући образац из 1840, положили заједничку заклетву у Цркви Св. Илије у Антелијасу и демолирали салу Административног већа у Баабди. Тај чин је генералног секретара Либанског комитета у Бејруту Бишару ел Хурија навео да затражи директну интервенцију Великих сила.[1725]

По директном узору на либански модел, јерменски григоријански архиепископ Алепа монсињор Нерсес и католикос Сиса изнели су у пролеће 1913. пред француског конзула у Алепу план о стварању аутономног „Јерменског Либана“ под француским протекторатом у планинском четвороуглу Зејтун-Хаџин-Сис-Дорђол, који би пресекао немачку осовину Багдадске пруге и спречио руску централизацију.[1726] Са своје стране, ни царска Русија није остајала само на просветном раду: према поверљивим сазнањима француског конзула у Дамаску из априла 1914, руски генералштабни пуковник Шелковњиков, који је у Бејруту деловао под фиктивном титулом „конзула Хаме“, тајно је у пролеће 1914. у православном манастиру у Хаифи инсталирао снажну радио-телеграфску станицу којом је требало да рукује техничар из Санкт Петербурга преобучен у монаха, са циљем одржавања директне везе са руским Кавказом и припреме диверзантских радова у случају рата.[1727] Када су у мају и јуну 1914. османске војне власти поделиле мухтарима у Сирији запечаћене коверте са плановима опште мобилизације, а нови француски генерални конзул у Бејруту Франсоа Жорж-Пико 20. јуна 1914 (свега осам дана пре Сарајевског атентата) послао у Париз тајни манифест под именом „Трећи позив арапској нацији“ који је позивао Арапе да се угледају на Србију, Грчку, Црну Гору, Бугарску и Румунију и оружјем збаце османску власт, Блиски исток се већ налазио на самом прагу великог ратног пожара.[1728]

***

Последње раздобље османске власти на Блиском истоку, од Берлинског конгреса 1878. до избијања Првог светског рата 1914, било је обележено сталном напетошћу између међународно признатих права страних сила и настојања централизоване државе да очува унутрашњи суверенитет. Док су чланови 61 и 62 Берлинског уговора верске слободе немуслимана и француски Католички протекторат претворили у међународну уговорну обавезу, режим султана Абдулхамида II (1876–1909) одговорио је на губитак балканских покрајина и финансијски банкрот политиком исламске идеолошке кохезије, насељавањем муслиманских мухаџира и појачаним бирократским надзором над мањинским и страним установама. У пракси блискоисточних вилајета ова политика ипак није била једнообразна. Покушаји Порте да сузи породично-судске надлежности патријаршија и ограничи рад

[1725]AMAE 206CPCOM/116, Comité Libanais de Paris, Mémoire sur la Question du Liban, Paris, juin 1912, 124r, 128r-133r; AMAE 206CPCOM/119, „A.s. de Nahli Moutran Pacha de Baalbeck“, 15 janvier 1913, 47r-48r; AMAE 206CPCOM/120, „Mutinerie au Liban“, 25 avril 1913, 228r-231r; AMAE 206CPCOM/121, „Comité Libanais de Beyrouth à M. Choucri Ghanem“, 7 mai 1913, 36r-38r; AMAE 206CPCOM/122, „Note confidentielle pour S. E. M. Pichon“, 17 juin 1913, 79r-81r.

[1726]AMAE 206CPCOM/121, „Question arménienne“, 30 mai 1913, 152r-156r; AMAE 206CPCOM/122, „Question arménienne“, 5 juin 1913, 25r-27r.

[1727]AMAE 206CPCOM/124, „Importance du Nord de la Syrie. Activité russe et projets allemands. Mission de M. Chelkovnikoff“, 9 avril 1914, 86r-88r; AMAE 206CPCOM/124, „Activité Russe en Syrie“, 16 mai 1914, 117r.

[1728]AMAE 206CPCOM/9, „Mesures prises en vue d'une mobilisation d'essai“, 13 avril 1914, 281r-282r; AMAE 206CPCOM/124, „A/s des ordres secrets distribués par les autorités militaires aux moukhtars de Syrie“, 4 mai 1914, 105r-106r; AMAE 206CPCOM/124, „A/s d'un appel d'un comité arabe: Le troisième appel à la nation arabe“, 20/24 juin 1914, 165r-166r.

мисионарских школа кроз инспекције и језичке уредбе често су наилазили на отпор цркава и дипломатске интервенције Великих сила, што је најупечатљивије показао Митиленски споразум из 1901. и накнадно проширење тих фискалних и управних повластица на школске мреже осталих сила. С друге стране, на југоисточној степској граници у Трансјорданији, управо су у овом периоду локална хришћанска племена – вешто комбинујући обичајно право, подршку мисија и османски катастар при оснивању ратарских насеља попут Мадабе – послужила држави као ослонац у померању административне и пореске контроле ка југу све до заузимања Карака 1893. године. На међународном и међуцрквеном плану, Хамидовска епоха донела је слабљење некадашњег француског монопола над католицима Леванта и снажан институционални успон локалних хришћанских покрета. Улазак Немачког царства у просветну и градитељску утакмицу у Палестини под царем Вилхелмом II, праћен каснијим раскидом односа између антиклерикалне Француске републике и Ватикана (1904–1905), омогућио је Немачкој и Италији да преузму заштиту над делом католичких установа, док је одлучан отпор источнокатоличких поглавара на челу са мелкитским патријархом Григоријем II Јусуфом навео папу Лава XIII да енцикликом Orientalium Dignitas (1894) заштити обредну и канонску посебност источних цркава од латинизације. Још дубљи преокрет одиграо се у Православној цркви Сирије: ослањајући се на просветну мрежу руског Царског православног палестинског друштва (основаног 1882) и на грађанска удружења православног лаиката у урбаним центрима, арапска већина у синоду Антиохијске патријаршије успела је да крајем деведесетих година потисне грчку светогробовску јерархију и избори устоличење патријарха Арапина (1899. и 1906). Насупрот овом културном и институционалном јачању арапских хришћана у Сирији, Либану и Палестини, на северном рубу Алепског вилајета и у Горњој Месопотамији преплитање јерменског револуционарног покрета, локалних социјалних тензија и државне репресије довело је 1895–1896. до тешких погрома и присилних исламизација од Зејтуна и Мараша до Урфе, при чему су власти настојале да насиље остане ограничено искључиво на јерменску заједницу. Шест година Младотурског уставног режима (1908–1914) изнело је на видело све противречности покушаја да се верски и етнички сложено царство брзо преобрази у централизовану државу. Почетни занос уставним братством из лета 1908. убрзо је нарушен покољима над Јерменима у Киликији и северозападним окрузима Алепског вилајета у априлу 1909, као и преласком Комитета за јединство и напредак на политику чврстог централизма. Увођење опште војне обавезе за немуслимане (1909) подстакло је масовну емиграцију хришћанских младића у Америку, док је проглашење члана 111 Устава покренуло широке световњачке покрете унутар самих цркава, најуочљивије у вишегодишњој борби палестинских православних Арапа са грчким Братством Светог гроба за удео у управи и приходима Јерусалимске патријаршије. Ипак, политичко и национално груписање блискоисточних хришћана уочи Првог светског рата није се кретало у једном истом правцу. Док су заједнице у руралној унутрашњости Месопотамије и Тур Абдина задржале превасходно традиционална конфесионална и завичајна обележја, међу образованим градским елитама у Палестини, Сирији и на Либану уобличавали су се различити политички концепти: од заједничког палестинског и арапског отпора ционистичкој колонизацији на страницама православне штампе у Хаифи и Јафи, преко хришћанско-муслиманске сарадње у покрету за арапску децентрализацију у Бејруту и на Париском конгресу (1913), па до партикуларних пројеката територијалне аутономије под француским окриљем. У тренутку када је избијање Светског рата 1914. прекинуло овај развој, хришћанске заједнице Блиског истока стајале су између сопственог просветног и грађанског успона и све дубљег неповерења државе која је у ратним условима напуштала начела вишеверског османизма

6 Закључак

Истраживање историје хришћанских заједница у блискоисточним провинцијама Османског царства у раздобљу од Кучук-кајнарџијског мира (1774) до избијања Првог светског рата (1914) показује да њихов друштвени, правни и политички преображај није био линеаран нити једносмеран процес. Полазно питање ове дисертације – у којој су мери блискоисточни хришћани били пасивни објекат османских државних реформи и верске дипломатије Великих сила, а у којој мери активни чиниоци сопствене трансформације – добило је кроз упоредну анализу османске, европске и локалне изворне грађе сложен одговор. Прелазак ових скупина од локално раздробљених, обичајним правом и фискалним закупима одређених групација ка правно кодификованим вероисповедним заједницама и, у појединим срединама, ка модерним политичким и националним колективитетима, проистекао је из динамичне интеракције између централизаторских напора Високе порте, империјалног надметања Великих сила и стратегија самих домаћих хришћанских актера. При томе, ниједан од ова три чиниоца није деловао као монолитна целина: османска држава се непрестано колебала између начела уставног османизма, прагматичног управљања разликама и панисламистичке кохезије; Велике силе су биле дубоко подељене не само међусобним геополитичким супарништвом већ и унутрашњим раскораком између дипломатских служби и мисионарских централа; сами блискоисточни хришћани били су, пак, издељени теолошким наслеђем, регионалним посебностима, језичким разликама и оштрим социјалним раслојавањем између урбаних трговачких, свештеничких елита и руралног или племенског становништва.

Први кључни резултат овог рада тиче се преиспитивања природе традиционалног османског верског поретка и начина на који је он урушен и реконструисан током Дугог XIX века. Анализа прилика у Сирији, Палестини и Месопотамији крајем XVIII и у првим деценијама XIX века недвосмислено потврђује становишта да класични „систем милета“ – схваћен као свеобухватна, од XV века прецизно устројена и централизована управа цариградских патријараха над свим немуслиманима Царства – у стварности блискоисточних провинција није постојао. За османску централну администрацију до епохе Танзимата, црквене јерархије биле су првенствено фискалне институције уклопљене у систем пореског закупа, којим се руководило преко Канцеларије епископских муката.

У таквом децентрализованом поретку, стварни оквир хришћанског живота пресудно је зависио од локалне географије моћи. У урбаним средиштима попут Алепа, Дамаска, Акре и Мосула, безбедност и утицај хришћана почивали су на клијентским везама са полунезависним валијама и локалним династијама (попут Џезар Ахмед-паше и Сулејман-паше у Акри или породице Џалили у Мосулу), у чијим су канцеларијама и благајнама мелкитски, маронитски и јаковитски писари и сарафи држали кључне положаје. Насупрот томе, на Либанској гори друштвени поредак почивао је на неконфесионалној хијерархији друских и маронитских пореских закупаца (мукатација) под врховном влашћу емира из куће Шихаба, док су у руралном залеђу Палестине, степама Трансјорданије и планинском појасу Тур Абдина хришћански сељаци и сточари живели у свету племенског обичајног права, заједничких сеоских светилишта и надплеменских ратничких савеза, у којима су шеријатске статусне норме о зимијама биле готово неприметне.

Управо из те локалне друштвене динамике, а не из једностраног европског притиска, проистекао је први велики структурни преокрет разматраног периода: нагли успон источнокатоличких цркава. Чињеница да је процес прихватања уније са Римом међу мелкитима, јаковитима, несторијанцима и Јерменима добио најснажнији замах управо у деценијама након 1773. и 1789 – у тренутку када је укидање језуитског реда, затим гашење лазариста и избијање Француске револуције довело западне мисије и француску дипломатију на Леванту до институционалног колапса – представља крунски доказ да прихватање

католичанства није било пуки производ страног мисионарења. Главни покретач овог процеса била је новоформирана домаћа хришћанска трговачка и писарска класа у Алепу, Дамаску, Сидону, Акри и Мосулу. Ослоњени на трговину са Средоземљем и заштићени драгоманским бератима које су европски амбасадори и конзули продавали пре свега из сопствених финансијских интереса, ови градски прваци тежили су образованијем свештенству, уреднијем вођењу црквених финансија и изласку испод фискалног и судског монопола традиционалних патријаршија. Када је православна јерархија, користећи утицај Фанара, покушала да серијом фермана из 1818. силом заустави тај процес, избијање Грчке револуције (1821) заувек је преокренуло однос снага. Док је православна црква због сумње у политичку нелојалност и прекида поклоничких токова гурнута у дубоку кризу, источни католици су, уз кључну подршку локалне муслиманске улеме и трговаца у градовима попут Алепа, успешно доказали своју верност султану и разграничили се од побуњених „Јунана“. Признање засебне католичке заједнице (1830), излазак мелкита испод јерменског католичког грађанског туторства добијањем самосталног патријаршијског берата (1848) и потоње правно признање протестантске заједнице (1850) означили су крај старог монопола традиционалних цркава и почетак нове ере институционалног плурализма.

Други велики аналитички закључак рада односи се на дубоке парадоксе османских државних реформи у доба Танзимата (1839–1878) и потоње хамидовске и младотурске централизације. Деценија египатске владавине Ибрахим-паше у Сирији (1831-1840), праћена проглашењем Хатишерифа од Гилхане (1839) и Хатихумајуна (1856), из темеља је променила правни и симболички положај хришћана, али није створила хармоничну заједницу равноправних поданика. Напротив, истраживање показује да су реформе у блискоисточним провинцијама произвеле двоструки расцеп: између престоничке правне норме и покрајинске праксе, те између муслиманске већине и хришћанске мањине. Док су архитекти Танзимата у Цариграду реформама тежили пре свега повратку државног суверенитета, укидању пореских посредника, увођењу редовне регрутације и сузбијању страног уплитања, на локалном терену нове институције су у првим деценијама добиле сасвим другачији садржај. Новоосновани покрајински и окружни управни савети у Сирији, Палестини и Ираку брзо су запоседнути од стране традиционалне муслиманске градске елите, која их је користила за очување сопствених фискалних привилегија.

Истовремено, нагло укидање вековних визуелних и статусних ограничења зимија, јавно ношење крстова, звоњава црквених звона и подизање страних конзуларних застава усред унутрашњих градова, спојено са чињеницом да су хришћани заменом личне војне обавезе новчаним откупом остали поштеђени крвавог данка у ратовима Царства, изазвало је код муслиманских слојева осећај да је срушен традиционални друштвени уговор и да су хришћани уз помоћ Европе постали привилегована класа. Ерупције масовног насиља средином века – од курдских покоља емира Бедир-хана над несторијанцима и јаковитима у Бохтану и Хакарију (1843–1847), преко пљачке Малуле и великог устанка у Алепу (1850), нереда у Наблусу (1856), па све до грађанског рата на Либану и јулског покоља у Дамаску (1860) – нису биле израз атавистичког верског фанатизма. Како је показала социјална и просторна анализа ових догађаја, реч је била о комплексним кризама модернизације: у Алепу 1850. и Дамаску 1860. отпор сиромашних источних и јужних предграђа државној регрутацији и порезима стопио се са економским очајем муслиманских ткача и занатлија који су пропадали пред европским индустријским увозом, усмеривши оштрицу гнева ка богатим хришћанским трговцима у четвртима Салиба и Баб Тума као највидљивијим симболима новог поретка и европске привредне доминације. Чак и тада, насиље никада није било свеобухватно: понашање дела традиционалне муслиманске елите у Алепу и херојска заштита коју је емир Абдулкадир ел Џазаири пружио хиљадама дамашчанских хришћана показали су да су унутар самог муслиманског друштва постојале снажне бране против међуверског истребљења.

Тек је траума из 1860. приморала Високу порту да пређе у систематичну војну, управну и судску рецентрализацију Блиског истока, која је у наредним деценијама донела дубоке промене у положају хришћана. Успостављање аутономног Либанског мутесарифлука Органским статутом под међународном гаранцијом Великих сила окончало је власт феудалних мукатаџија и обезбедило Гори вишедеценијски мир и пореску привилегованост, али је уједно по први пут правно кодификовало политички конфесионализам као основни принцип поделе власти. У осталим провинцијама, примена Закона о вилајетима, Земљишног законика, Закона о праву странаца на поседовање некретнина и постепено увођење редовних државних, низамијских судова са кодификацијом Мецеле и нових процесних закона створили су далеко чвршћи државни оквир.

С једне стране, војна пацификација планинских и степских периферија – од сламања аутономије јерменског Зејтуна преко Реформне дивизије (1864-1866), преко потчињавања бедуинских племена у Хаврану и Трансјорданији (1867-1893), до освајања алавитских планина (1870-1873) – омогућила је хришћанским ратарима да изађу из утврђених градова, обнове напуштена села (попут Мадабе у Балки) и ослободе се плаћања бедуинског данка. У том процесу османска држава је, чак и у доба панисламистичке политике султана Абдулхамида II, на југоисточној граници наступала крајње прагматично: користила је радне хришћанске колонисте у Трансјорданији, баш као и черкеске и чеченске мухаџире, као средство притиска на бедуинска племена да региструју земљу у катастру и прихвате пореске обавезе.

С друге стране, исти ти реформски закони произвели су нове структурне противречности. Пошто ни Земљишни законик из 1858. ни Закон о странцима из 1867. нису признавали црквама, манастирима и страним мисијама статус корпоративног правног лица при упису државне земље, све верске установе биле су принуђене да земљиште купују преко фиктивних власника (локалног свештенства, драгомана и лаика), што је створило бескрајне имовинске спорове. Истовремено, обавезна катастарска регистрација земље омогућила је богатим хришћанским трговачким и банкарским породицама из Бејрута, Дамаска и Алепа (Сурсок, Бустрос, Мутрани и Трад) да на име сељачких дугова преузму огромне комплексе плодне земље у Галилеји, Беки и северној Сирији; деценијама касније, управо ће продаја тих велепоседа ционистичким организацијама у Палестини изазвати оштар друштвени и национални сукоб унутар саме хришћанске заједнице. Слично томе, ширење надлежности низамијских судова и ревизија патријаршијских берата у хамидовском периоду (1882-1883) сузили су некадашњу судску аутономију црквених поглавара, али нису укинули правни плурализам: постојање паралелних низамијских, шеријатских, црквених и конзуларних судова омогућило је блискоисточним хришћанима да вешто практикују тактичко бирање суда у зависности од личног интереса у конкретној парници.

Анализа верске политике Великих сила показала је ограниченост старијих представа о свемоћним европским протекторатима и једносмерној културној колонизацији. Иако су чланови 61 и 62 Берлинског уговора из 1878. верске слободе немуслимана и традиционални Католички протекторат Француске претворили из једностраних султанових повластица у међународну уговорну обавезу, а Митиленски споразуми из 1901. (проширени одмах по клаузули најповлашћеније нације на Русију, Британију, Немачку и Италију) правно легализовали стотине мисионарских школа и болница уз шестомесечни механизам прећутног одобрења, ниједна Велика сила није остварила потпуну контролу над својим верским штићеницима.

Француски Католички протекторат био је током читавог века разапет између републиканског антиклерикализма у метрополи, ултрамонтанистичког централизма Ватикана и аутономистичког отпора самих источних патријараха. Док су латински мисионари (језуити, лазаристи, доминиканци, кармелићани и Бели оци) ширили француски језик и културни утицај,

покушаји папе Пија IX да булама „Reversurus“ и „Cum ecclesiastica disciplina“ укине древна изборна права источних синода, праћени агресивном латинизацијом обреда на терену, изазвали су вишегодишње расколе у јерменској католичкој, сирској и халдејској цркви. У тим сукобима Висока порта је вешто наступала као заштитник домаће источне јерархије од римског апсолутизма, све док одлучан иступ мелкитског патријарха Григорија II Јусуфа на Евхаристијском конгресу у Јерусалиму 1893. није приморао папу Лава XIII да енцикликом „Orientalium Dignitas“ трајно заштити источне обреде од латинског прозелитизма. Када је антиклерикална влада у Паризу 1904-1905. прекинула односе са Ватиканом и затворила манастирске новицијате у Француској, француски монопол је дефинитивно начета продором Немачке и Италије, које су преузеле конзуларну заштиту над сопственим редовницима и заводима.

Још дубљи преокрет одвијао се у политици царске Русије према Православном истоку. Док је у првој половини века Петроград наступао као конзервативни чувар канонског јединства и грчке јерархије, крах у Кримском рату и искуство архимандрита Порфирија Успенског и Антонина Капустина показали су да (махом грчко) Братство Светог гроба у Јерусалиму и фанариотски архијереји у Сирији третирају руску помоћ као сопствено наследно право, држећи арапску паству у просветној запуштености. Оснивање Царског православног палестинског друштва под вођством Василија Хитрова и изградња мреже од преко стотину руских бесплатних школа са две учитељске семинарије у Назарету и Бејт Џали из корена су променили однос снага. У Антиохијској патријаршији руска дипломатија на челу са амбасадором Иваном Зиновјевом и генерални конзули у Бејруту директно су подржали покрет арапског лаиката и већине у синоду, што је довело до збацивања грчке светогробовске јерархије и устоличења првих патријараха Арапа у Дамаску, Мелетија II Думанија и Григорија IV Хадада. У самој Јерусалимској патријаршији, међутим, руска политика је све до 1914. остала парализована унутрашњим спором између Палестинског друштва и конзервативног Светог синода у Петрограду који се плашио канонског раскола са Грцима и буђења световне демократије у цркви.

На протестантској страни, англо-амерички и немачки подухват прошао је пут од миленаристичког заноса до просветног и медицинског прагматизма. Иако су оснивање заједничке Англо-пруске епископије у Јерусалиму и рад Америчког одбора за стране мисије (ABCFM) и британског Црквеног мисионарског друштва (CMS) створили правно признату Протестантску заједницу, укупан број формалних протестантских преобраћеника остао је бројчано скроман, а покушаји преобраћања муслимана и алавита редовно су заустављани оштрим мерама османских власти које ни британска дипломатија није желела да оспорава по цену нарушавања односа са Портом. Поред тога, распад Англо-пруске епископије (1886) и помпезни улазак Немачког царства под Вилхелмом II у борбу за утицај у Палестини и дуж трасе Багдадске пруге разбили су некадашњи протестантски фронт на супарничке националне блокове.

Четврти и најважнији закључак дисертације произилази управо из начина на који су сами блискоисточни хришћани користили овај сложени троугао државних реформи, црквених устава и страних мисија. На микроисторијском нивоу села и градских четврти – од Хасбаје, Бејт Џале и Назарета, преко Салта и Карака, до Гунејмије, Мардина и Алкоша – извори показују да су верска преобраћења нису нужно била чисто догматски чин. Прелазак породице, клана или читавог села у протестантизам, католичанство, латински обред или назад у православље и несторијанство функционисао је као веома ефикасно политичко и друштвено оружје локалних актера: њиме су сељаци и грађани избегавали прекомерне пореске намете, рушили омражене сеоске старешине, решавали међуклановске спорове за првенство части или уцењивали сопствене патријархе и владике да им отворе школу, смање таксе и рукоположе домаћег свештеника.

На макроисторијском нивоу, укрштање мисионарске просветне револуције и османских уставних реформи покренуло је два процеса која ће трајно обликовати модерни Блиски исток: световњачку еманципацију унутар цркава и формирање нових концепата националног идентитета. Иако су стране мисије отварале штампарије и више школе – крунисане преводом Библије на модерни књижевни арапски језик (1865), оснивањем Сиријског протестантског колеџа (1866), језуитског Универзитета Светог Јосифа (1875) и руских учитељских семинарија – са циљем верске индоктринације и ширења културног престижа сопствених империја, домаћи ученици су то образовање претворили у инструмент сопствене еманципације. Ослоњено на нове низамнаме после 1860. и нарочито на члан 111 Османског устава након Младотурске револуције 1908, образовано световно грађанство повело је одлучну борбу против клерикалног апсолутизма и финансијских злоупотреба високе јерархије. Док је у Антиохијској патријаршији тај покрет већ 1899. довео до арабизације трона, у Јерусалиму је између 1908. и 1914. прерастао у шестогодишњу грађанску побуну палестинских православних Арапа против грчког Братства Светог гроба, праћену сличним захтевима за световним надзором у јерменској, мелкитској и сирским црквама.

Из те исте просветне, штампарске и лаичке револуције израсли су у деценијама пред Први светски рат различити модели националног и политичког самоодређења блискоисточних хришћана. Како је ово истраживање показало, национализација није била једнообразан нити свеобухватан исход развоја свих хришћанских заједница, већ сложен спектар политичких одговора условљених демографским положајем и регионалним контекстом сваке групе. Први модел представљао је секуларни сиријски и арапски патриотизам, чије је темеље након трагедије из 1860. поставио Бутрус ел Бустани позивом на раздвајање вере од политике и љубав према заједничкој домовин, а који је до краја младотурског периода прерастао у политички савез хришћанских и муслиманских реформиста у Бејрутском друштву и на Првом арапском конгресу у Паризу (1913) у борби за децентрализацију и равноправност арапског језика. Други, блиско повезан али регионално специфичан модел развио се у Палестини: ту су управо православни хришћански интелектуалци школовани у руским богословијама и приватним школама – попут Халила Бејдаса, Халила ел Сакакинија, Нациба Насара и браће Иса – између 1898. и 1914. увели у јавни говор савремени појам „Палестинца“ и преко листова „Кармел“ и „Палестина“ повели заједничку хришћанско-муслиманску борбу против два туђинска фактора: грчке монашке олигархије у цркви и политичког ционизма у земљишним и економским односима.

Насупрот тим интегративним арапским моделима, трећи правац чинио је конфесионално-територијални партикуларизам ослоњен на западну заштиту, најуобличенији код маронитске елите на Либану и у емиграцији, која је одбијала утапање у османски парламентаризам и захтевала проширење међународно гарантоване либанске аутономије на „Велики Либан“. Привлачност тог либанског модела међународно заштићене хришћанске енклаве јасно се огледала и у покушајима киликијских и алепских Јермена да, након ужасних хамидовских погрома у Зејтуну, Марашу и Урфи (1895-1896) и младотурских покоља у Адани, Антиохији и Кесабу (1909), у пролеће 1913. предложе Француској стварање аутономног „Јерменског Либана“ на северу Сирије. Најзад, четврти, прелазни модел представљала је сирско-асирска публицистика у Горњој Месопотамији (предвођена новинарима попут Наума Фаика и Ашура Јусуфа), која је између 1908. и 1914. настојала да премости вековне црквене расколе између јаковита, несторијанаца, халдејаца и сирских католика позивањем на заједничко асирско-арамејско културно наслеђе, али је због демографске рањивости у курдском окружењу остајала чврсто везана за програм уставног османизма, док је сеоска већина у унутрашњости Месопотамије и Тур Абдина задржала превасходно традиционални конфесионални и локални идентитет.

Посматрана у пуном хронолошком луку од 1774. до 1914, историја блискоисточних хришћанских заједница открива сву трагичну двосмисленост модернизације Османског царства у сенци европског империјализма. Вешто се крећући између танзиматских и уставних закона Високе порте са једне, и просветних, финансијских и конзуларних механизама Великих сила са друге стране, блискоисточни хришћани су током XIX века остварили изузетан образовни, привредни и културни развој, изградили веома густу мрежу школа и штампарија, променили унутрашњу управу сопствених цркава и постали главни катализатор модерне политичке мисли у региону. Међутим, управо је та успешна институционализација вероисповедних разлика и ослањање на стране протекторате носила у себи клицу дубоке несигурности. Сваки корак ка правној еманципацији или међународној заштити који је био изнуђен спољним дипломатским притиском продубљивао је сумњу државног врха и дела муслиманског друштва у политичку лојалност хришћана, претварајући их у таоце међународних криза које сами нису могли да контролишу.

У годинама уочи 1914, када су увођење опште војне обавезе и ратни порази Царства у Триполитанији и на Балкану покренули масовни егзодус десетина хиљада сиријских и либанских хришћана у прекоокеанске земље, а младотурски режим све отвореније напуштао идеал вишеверског османизма, тај механизам двоструког ослањања достигао је своју крајњу границу. Када је Османско царство у новембру 1914. ушло у Први светски рат и једним потезом укинуло капитулације, стране протекторате, међународне гаранције за Либан и световне привилегије патријаршија, срушен је читав правни и дипломатски систем у којем су хришћани Леванта и Месопотамије живели и напредовали током Дугог XIX века. Ипак, управо су просветне установе, световна јавна сфера и политички концепти које су хришћанске заједнице у том столећу изградиле надживели слом Царства, поставши један од темељних камена на којима је након рата уобличен савремени Блиски исток.

Библиографија

Извори

Необјављени извори

AMAE - Archives du Ministère de l'Europe et des Affaires étrangères, La Courneuve

- Correspondence politique et commerciale (1897-1914) / Nouvelle série
  - 206CPCOM – Turquie
- Mémoires et Documents
  - 50MD – Turquie
- Correspondance politique des consuls (CPC)
  - 64CPC – Turquie / Beyrouth

BOA – T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, İstanbul

- A – Bab-ı Âsafî (Sadaret)
  - DVN - Dîvân-ı Hümâyûn Kalemi
    - MHM.d – Mühimme Defterleri
  - DVNS – Divan-ı Hümâyûn Sicilleri
    - KLS.d – Kilise Defterleri
    - AHK – Ahkâm Defterleri
      - HL.d – Halep Ahkâm Defterleri
  - MKT – Sadaret Mektubi Kalemi
    - MHM – Mühimme Kalemi Belgeleri
    - MVL – Meclis-i Vâlâ Yazışmalarına Ait Belgeler
    - UM – Umûm Vilâyât Evrakı
- BEO – Bâb-ı Âlî Evrak Odası
- C – Cevdet Tasnifi
  - ADL – Adliye
  - ML – Maliye
- DH – Dâhiliye Nezâreti
  - MKT - Mektûbî Kalemi
  - ŞFR – Şifre Kalemi
- HAT – Hatt-ı Hümâyun Tasnifi

- HR – Hâriciye Nezâreti
  - MKT – Mektûbî Kalemi
  - SYS – Siyâsî Kısım Evrakı
  - TO – Tercüme Odası
- İ – İrâdeler Tasnifi
  - DHL – Dâhiliye
  - HR – Hâriciye
- ML – Maliye Nezâreti
  - VRD – Vâridât Muhasebesi
    - CMH.d – Cizye Muhasebesi Defterleri
- MV – Meclis-i Vükelâ Mazbataları
- Y - Yıldız Sarayı Evrakı
  - PRK – Yıldız Perakende Evrakı
    - AZN – Adliye ve Mezâhib Nezâreti Mâruzâtı
    - PT – Posta ve Telgraf Nezâreti Mâruzâtı

BL – British Library, London

- IOR/G – Factory Records
  - 29 – Bushire Factory Records
- IOR/L – Departments of the India Office
  - PS – Political and Secret Department Records

CADN - Centre des Archives diplomatiques de Nantes

- 166PO – Postes diplomatiques et consulaires – Ambassade de France à Constantinople
  - D1 – Correspondance consulaire
- 214CCC – Correspondance consulaire et commerciale – Mossoul
- 55PO – Poste de Bagdad
  - B – Série B
    - 4 – Affaires religieuses
    - 5 – Affaires religieuses
    - 6 – Établissements scolaires, hospitaliers et religieux sous protection française
    - 7 – Établissements scolaires, hospitaliers et religieux sous protection française

TNA – The National Archives, London

- FO – Foreign Office
  - 424 – Confidential Print. Turkey

Објављени извори

Збирке докумената, преписки

1. *Матеріалы для біографіи епископа Порфирія Успенскаго I-II*, ред. П. В. Безобразов, С.-Петербургъ 1910.
2. *Россия в Святой Земле. Документы и материалы I*, под. Н. Н. Лисовой, Москва 2015.
3. *Britain and the Holy Land, 1838-1914. Selected Documents from the British Consulate in Jerusalem*, ed. M. Eliav, Jerusalem 1997.
4. *British Documents on Foreign Affairs: Reports and Papers from the Foreign Office Confidential Print*. Part I: From the Mid-Nineteenth Century to the First World War. Series B: The Near and Middle East, 1856-1914. Volume 20: The Ottoman Empire under the Young Turks, 1908-1914, ed. D. Gillard. Bethesda 1985.
5. *Correspondence with Her Majesty‘s Embassy at Constantinople, Respecting the Affairs of Syria. Presented to the House of Commons, by the Queen‘s Command, in Pursuance of their Address to Her Majesty of the 28th February, 1843*, London 1843.
6. *Düstur, Tertib-i Evvel I-IV,* İstanbul 1289H – 1299H (1872-1882).
7. J. C. Hurewitz, *Diplomacy in The Near and Middle East, 1535-1914. A Documentary Record I* Princeton 1956.
8. C. Issawi, *The Fertile Crescent, 1800-1914. A Documentary Economic History*, New York 1988.
9. T. C. Prousis, *British Consular Reports from the Ottoman Levant in an Age of Upheaval, 1815-1830*, Istanbul 2010.
10. A. Rabbath, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en orient (XVIe-XIXe siècle)*, Paris 1905.
11. *Reports Received from Her Majesty‘s Consuls Relating to the Condition of Christians in Turkey, Presented to Both Houses of Parliament by Command of Her Majesty, 1860*, London 1861.
12. F. dī Ṭarrāzī, *as-Salāsil at-tārīẖiyya fī asāqifat al-abrašiyyāt as-suryāniyya*, Ǧūniya 1910.
13. F. Tawtal, „Waṯāʾiq tārīẖiyya ‘an Ḥalab (ǧarīdat ayyām lam yakun bi-l-‘arabiyya ǧarā’id): aẖbār as-Suryān wa-mā ilayhim aẖḏan ‘an yawmiyyat Na‘ūm al-Baẖẖāš wa-ġayrihā min al-maḫṭūṭāt 1850-1851“, *al-Mašriq* 35/3 (1937): 401-432; 35/4 (1937): 535-560; 54/4 (1960): 688-719; 55/1 (1961); 56/1 (1962): 1-21.
14. F. Tawtal, „Waṯāʾiq tārīẖiyya ʿan Ḥalab - aẖbār al-lātīn wa-r-rūm wa-mā ilayhim 1879-1895“, *Al-Mašriq 2* (1963): 191-224.
15. F. Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīẖiyya ʿan Ḥalab, Aẖbār al-Mawārina wa-mā ilayhim I-II*, Bayrūt 1958-1960.
16. F. Tawtal, *Waṯāʾiq taʾrīẖiyya ʿan Ḥalab: Aẖbār as-suryān wa-mā ilayhim aẖḏan ʿan yawmiyyāt Naʿūm al-Baẖẖāš wa-ġayrihā min al-maḫṭūṭāt: 1840-1875*, Bayrūt 1962.

17. F. Tawtal, „Waṯāʾiq tārīḫiyya ʿan Ḥalab: Tawārīḫ al-uḫuwwa al-muğallad aṯ-ṯānī badʾuhu 16 Tišrīn aṯ-ṯānī 1832 - al-Muršid al-bādrī Nīqūlāwus al-Lāzirī: Ǧamʿ as-silāḥ min al-ahālī 1834“, *Al-Mašriq* 39/1 (1941), 140-160; 39/3 (1941): 537-581.

Мемоари, сећања, дневници

1. О. Анисимов, „Французский консул Эдмон де Баррер и проблема ремонта ротонды Святого Гроба в Иерусалиме (архивные документы)“, Иерусалимский Православный Семинар 5 (2014): 199-216.
2. „Исторія Іерусалимскихъ патріарховъ со временъ шестого вселенскаго собора до 1810 г.”, Материалы для исторіи Іерусалимской Патріархіи XVI–XIX вв. Т. 2, пер. съ греч. П. В. Безобразова (= Православный Палестинскій Сборникъ, вып. 55, ч. 2). С.-Петербургъ: Изданіе Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества, 1904, 1-130.
3. *Книга бытія моего: Дневники и автобіографическія записки епископа Порфирія Успенскаго I-VIII*, подъ ред. П. А. Сырку, С.-Петербургъ 1894-1902.
4. А. Е. Крымский, *Письма из Ливана (1896-1898)*, Москва 1975.
5. „Попираемый Іерусалимъ (монаха Прокопія Назіанзина Арабоглу, драгомана Іерусалимской патріархіи; съ предисловіемъ монаха Анѳима Анхіальскаго)”, *Материалы для исторіи Іерусалимской Патріархіи XVI–XIX вв.* Т. 2, пер. съ греч. П. В. Безобразова (= *Православный Палестинскій Сборникъ*, вып. 55, ч. 2). С.-Петербургъ 1904, 131–350.
6. „Разсказы монаха Анѳима Анхіальскаго, секретаря Святогробскаго братства“, *Материалы для исторіи Іерусалимской Патріархіи XVI–XIX вв.* (= *Православный Палестинский сборник*, вып. 55 / Т. XIX, вып. 1), С.-Петербургъ 1901, 277-279.
7. М. Якушев, „Две записки вице-консула в Яффе г. Мостраса и список русских пленных и паломников в Константинополе (1818-1821 гг.)“, *Иерусалимский Православный Семинар* 6 (2015): 241-254.
8. Κ. Δελικάνης, *Υπόμνημα επί του Αντιοχικού ζητήματος*, Κωνσταντινουπόλη 1904.
9. I. Abkāriyūs, *Nawādir az-zamān fī waqā’i‘ Ǧabal Lubnān*, ḥ. ‘A. K. I. As-Samak, London 1987.
10. *Ahamm ḥawādiṯ Ḥalab fī n-niṣf al-awwal min al-qarn at-tāsiʿ ʿašar: Naqlan ʿan muḏakkira maḫṭūṭa li-l-muṭrān Būlus Arūtīn usquf Ḥalab al-Mārūnī, (1788-1850)*, ed. B. Qar’alī, Miṣr al-Ǧadīda n. d.*Ahamm ḥawādiṯ Ḥalab*.
11. *Aḫbār Ḥalab: katabahā Na‘ūm Baḫḫāš fī dafātir al-ğum‘iyya I-IV,* h. Y. Qūšāqğī. Ḥalab 1985-1992.
12. I. Armala, *Al-Quṣārā fī nakabāt al-naṣārā*, Bayrūt 1919.
13. A. al-Balāḏurī, *Kitāb Futūḥ al-buldān, e*d. M. J. de Goeje, Leiden 1966.
14. J. M. Balph, *Fifty Years of Missionary Work in Syria*, Latakia 1913.
15. G. L. Bell, *Amurath to Amurath*, London 1909.
16. M. Brière, „Histoire du couvent de Rabban Hormizd de 1808 à 1832“, *Revue de l’Orient chrétien* XV (1910): 410–425; XVI (1911): 110-124, 249-254, 346-355.

17. J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, London 1822.

18. M. Burayk, Taʾrīḫ *aš-Šām. yp. A.* Ġ. Sabbānū. Dimašq 1982.

19. Ǧ. Ḥannā, *Qabl al-maġīb*, Bayrūt 1964.

20. H. H. Jessup, *Fifty-Three Years in Syria I-II*, New York 1910.

21. J. F. Jones, *Memoirs of Baghdad, Kurdistan and Turkish Arabia*, London 1998.

22. S. Karam, C.-M, Walbiner, „Ḏail ʿalā maḫṭūṭ al-Ḥaqāʾiq al-wāfiya fī taʾrīḫ baṭārika al-kanīsa al-Anṭākiyya li-Ḫalīl Burayk ḥattā sanat 1891 bi-qalam Anṭūn Ṣayfī“, *Chronos. Revue d'Histoire de l'Université de Balamand* 20 (2009), 171-197.

23. [M. Mazloum], *Mémoire sur l'état actuel de l'Église grecque catholique dans le Levant*, Marseille 1841.

24. M. Maẓlūm, *Nubḏa taʾrīḫiyya fī-mā ǧarā li-ṭāʾifat ar-Rūm al-Kāṯūlīk munḏu sanat 1837 fa-mā baʿdahā*, t. Q. Al-Bāšā, Dūmā 1907.

25. M. Metaxakis, *Les exigences des orthodoxes arabophones de Palestine*, Constantinople 1909.

26. M. Mišāqa, *Muntaḫabāt min al-Ǧawāb ʿalā iqtirāḥ al-aḥbāb*. yp. A. Rustum, Ṣ. Abū Šaqrā. Bayrūt 1955.

27. A. de la Motraye, *Travels through Europe, Asia, and into part of Africa*, London 1730.

28. *Muḏakkirāt tārīḫīyya ʿan ḥamlat Ibrāhīm Bāšā ʿalā Sūriyā*, yp. A. Ġ. Sābānū, Dimašq 1980.

29. *Notes on the Bedouins and Wahabys Collected During His Travels in the East, by the Late John Lewis Burckhardt*, London 1831.

30. O. H. Parry, *Six Months in a Syrian Monastery*, Piscataway 2004.

31. N. Qasāṭlī, *Al-Rawḍa al-ġannāʾ fī Dimašq al-fayḥāʾ*, Bayrūt 1982.

32. A. Manṣūr, *Taʾrīḫ an-Nāṣira: min aqdam azmāni-hā ilā ayyāmi-nā al-ḥāḍira*, Miṣr 1924.

33. E. Sachau, *Reise nach Syrien und Mesopotamien*, Leipzig 1883.

34. *Syria and Egypt under the last five sultans of Turkey: being experiences, during the fifty years, of Mr. Consul-General Barker: chiefly from his letters and journals I-II*, ed. E. B. B. Barker, London 1876.

35. Ǧ. M. Šaḥāda, *Tanahhudāt Sūriyā: Taḥqīq wa-dirāsat wa-našr al-maḫṭūṭa*, t. J. Šafīq ar-Rāsī, Bayrūt 2016.

36. Ḫ. as-Sakākīnī, *An-Nahḍa al-urṯūḏuksiyya fī Filasṭīn*, al-Quds 1913.

37. L. Šayḫū, „Nubḏa muḫtaṣara fī ḥawādiṯ Lubnān wa-l-Šām, 1840-1862“, al-Mašriq 11 (1926): 802-824.

38. L. Šayḫū, „Nubḏa muḫtaṣara fī ḥawādiṯ Lubnān wa-l-Šām, 1840-1862“, al-Mašriq 12 (1926): 915-938.

39. S. N. Spyridon, „Annals of Palestine, 1821-1841“, *The Journal of the Palestine Oriental Society* XVIII (1938): 63-182.

40. *Taʾrīḫ ḥawādiṯ aš-Šam wa-Lubnān, min sanat 1197 ilā sanat 1257 hiǧriyya (1782-1841 masīḥiyya)*, ed. L. Maʿlūf . Bayrūt 1912.

41. A. Vaschalde, *The Monks of Rabban Hormizd*, Piscataway 2012.

42. C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Egypte. Pendant les Annees 1783, 84 et 85 I-II*, Paris 1807.

43. J. Wortabet, *Researches into the Religions of Syria: or, Sketches, Historical and Doctrinal, of its Religious Sects, Drawn from Original Sources*, London 1860.

44. Ġ. Yārid, „al-Azma al-baṭriyarkiyya sana 1897“, *Al-Ḥaqā'iq al-wafiyya fī tārīḫ al-kanīsa al-Anṭākiyya al-urṯūḏuksiyya*, t. S. Qubʿayn, Miṣr 1903, 74–91.

Периодика

1. *Annual Report of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States of America*
2. *Lisān al-Ḥāl*
3. *Salnāme-i Cebel-i Lübnān*
4. *Salnāme-i Nezāret-i Maʿārif-i ʿUmūmiyye*
5. *Salnāme-i Vilāyet-i Baġdād*
6. *The Proceedings of the Church Missionary Society for Africa and the East*

Литература

Монографије

1. М. Ковић, *Велике силе и Срби, 1496-1833*, Београд 2021.
2. К. А. Панченко, *Ближневосточное православие под османским владычеством. Первые три столетия, 1516-1831*, Москва 2012.
3. И. М. Смилянская, М. Б. Велижев, Е. Б. Смилянская, *Россия в Средиземноморье: Архипелагская экспедиция Екатерины Великой*, Москва 2011.
4. R. S. Abū Ǧābir, *Al-Wuǧūd al-masīḥī fī al-Quds ḫilāl al-qarnayn at-tāsiʿ ʿašar wa-l-ʿišrīn*, Bayrūt 2010.
5. R. Abu-Mounes, *Muslim-Christian Relations in Damascus Amid the 1860 Riot*, Leiden-Boston 2022.
6. A. S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, İstanbul 2005.
7. A. İ. Bağış, *Osmanlı Ticaretinde Gayrı Müslimler. Kapitülasyonlar – Avrupa Tüccarları – Beratlı Tüccarlar – Hayriye Tüccarları. 1750-1839*, Ankara 1983.
8. A. H. Becker, *Revival and Awakening. American Evangelical Missionaries in Iran and the Origin of Assyrian Nationalism*, Chicago-London 2015.
9. J. Berkey, *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600 – 1800*, Cambridge 2003.
10. M. H. van den Boogert, *Capitulations and the Ottoman Legal System. Qadis, Consuls and Beratlıs in the 18th Century*, Leiden-Boston 2005.
11. J. Büssow, *Hamidian Palestine. Politics and Society in the District of Jerusalem 1872-1908*, Leiden-Boston 2011.
12. M. U. Campos, Ottoman Brothers. Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine, Stanford 2011.

13. G. Çetinsaya, *Ottoman Administration of Iraq, 1890-1908*, New York 2006.

14. M. T. Çiçek, *Negotiating Empire in the Middle East. Ottomans and Arab Nomads in the Modern Era*, 1840-1914, Cambridge 2021.

15. G. Crouzet, *Inventing the Middle East. Britain and the Persian Gulf in the Age of Global Imperialism*, Montreal 2022.

16. L. G. A. Cust, *The Status Quo in the Holy Places*, Jerusalem 1929.

17. J. Dakhlia, *Lingua Franca: Histoire d'une langue métisse en Méditerranée*, Paris 2008.

18. *Dalīl ilā qirāʾat taʾrīḫ al-kanīsa: al-kanāʾis aš-šarqiyya al-kāṯūlīkiyya*, Bayrūt 2008.

19. S. Deringil, *Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire*, Cambridge 2012.

20. K. S. Dinno, *The Syrian Orthodox Christians in the Late Ottoman Period and Beyond: Crisis Then Revival*, Piscataway 2017.

21. B. Doumani, *Rediscovering Palestine. Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900*, Berkeley-Los Angeles 1995.

22. I. Feodorov, *Arabic Printing for the Christians in Ottoman Lands. The East-European Connection*, Berlin-Boston 2023.

23. J. M. Fiey, *Mossoul chrétienne: Essai sur l'histoire, l'archéologie et l'état actuel des monuments chrétiens de la ville de Mossoul*, Beyrouth 1959.

24. L. A. Fishman, *Jews and Palestinians in the Late Ottoman Era, 1908-1914. Claiming the Homeland*, Edinburgh 2020.

25. J. Frankel, *The Damascus Affair, „Ritual Murder", Politics, and the Jews in 1840*, Cambridge 1997.

26. C. A. Frazee, *Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire, 1453-1923*, Cambridge 1983.

27. K. al-Ġazzī, *Nahr aḏ-ḏahab fī taʾrīḫ Ḥalab III*, Ḥalab 1321 H (1926).

28. D. D. Grafton, *The Contested Origins of the 1865 Arabic Bible*, Leiden 2016.

29. J. Grehan, *Twilight of the Saints. Everyday Religion in Ottoman Syria and Palestine*, Oxford 2014.

30. S. H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2008.

31. U. Gülsoy, *Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni*, İstanbul 2000.

32. R. H. Haddad, *Syrian Christians in Muslim Society.* An Interpretation, Princeton 1970.

33. J. Hajjar, *Le Vatican, la France et le catholicisme oriental (1878-1914)*, Paris 1979.

34. R. T. Harrison, *Britain in the Middle East. 1619-1971*, London 2016.

35. B. Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique. Syrie, Liban, Palestine, XVIIe-XVIIIe siècles*, Rome 1994.

36. D. Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1914. Church and Politics in the Near East*, Oxford 1969.

37. N. Idlibī, Asāqif*at ar-Rūm al-Malakiyyīn bi-Ḥalab fī al-ʿaṣr al-ḥadīṯ, Ḥala*b 1983.

38. J. Joseph, *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East. The Case of the Jacobites in the Age of Transition*, New York 1983.

39. W. Jwaideh, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi*, İstanbul 1999.

40. S. Kennerley, *Rome and The Maronites in the Renaissance and Reformation. The Formation of Religious Identity in the Early Modern Mediterranean*, London-New York 2022.

41. D. R. Khoury, *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834*, Cambridge 1997.

42. F. Krimsti, *Die Unruhen von 1850 in Aleppo. Gewalt im urbanen Raum*, Berlin 2014.

43. H. Laurens, *La Question de Palestine, I: L'invention de la Terre sainte (1799-1922)*, Paris 1999.

44. U. Makdisi, *Age of Coexistence. The Ecumenical Frame and the Making of the Modern Arab World*, Oakland 2019.

45. U. Makdisi, Artillery of Heaven. *American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East*, New York 2008.

46. U. Makdisi, *The Culture of Sectarianism. Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, Los Angeles 2003.

47. Ph. Mansel, *Levant. Splendour and Catastrophe on the Mediterranean*, London 2010.

48. M. T. Mansouri, *Recherche sur les relations entre Byzance et l'Égypte (1259-1453). D'après les sources arabes*, Tunis 1992.

49. M. Ma'oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine. 1840-1861. The Impact of the Tanzimat on Politics and Society*, Oxford 1968.

50. B. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, Cambridge 2001.

51. B. Masters, The Arabs of the Ottoman Empire, 1516-1918. A Social and Cultural History, Cambridge 2013.

52. J. Meyendorff, *Orthodoxy and Catholicity*, New York 1966.

53. M. Moosa, *The Maronites in History*, Piscataway 2005.

54. M. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, Piscataway 2005.

55. C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West. From the Beginning to 1600*, Oxford 2005.

56. B. Naṣrī, *Ḏaḫīrat al-aḏhān fī tawārīḫ al-mašāriqa wa-l-maġāriba as-suryān II*, Mawsil 1913.

57. J. Pahlitzsch, *Graeci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit. Beiträge und Quellen zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem*, Berlin 2001.

58. J. Parry, *Promised Lands. The British and the Ottoman Middle East*, Princeton 2022.

59. T. Philipp, *Acre. The Rise and Fall of a Palestinian City, 1730-1831*, New York 2002.

60. F. Pichon, *Maaloula (XIXe-XXIe siècles). Du vieux avec du neuf*, Beyrouth 2010.

61. A. Ḥ. I. al-Quḍāh, *Naṣārā al-Quds: dirāsa fī ḍawʾ al-waṯāʾiq al-ʿuṯmāniyya*, Bayrūt 2007.

62. S. Rassam, *Christianity in Iraq*, Leominster 2005.

63. J. A. Reilly, *A Small Town in Syria. Ottoman Hama in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Bern 2002.

64. E. L. Rogan, *Frontiers of the State in the Late Ottoman Empire. Transjordan, 1850-1921*, Cambridge 1999.

65. A. Rustum, *Kanīsat Madīnat Allāh Anṭākiya al-ʿUẓmā III: fī al-aʿṣār al-ḥadīṯa (634-1928)*, Bayrūt 1958.

66. E. Şahin, *Faithful Encounters. Authorities and American Missionaries in the Ottoman Empire* Montreal 2018.

67. A. K. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria under the Ottoman Dominion*, Cambridge 1965.

68. L. Schatkowski Schilcher, *Families in Politics. Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries*, Stuttgart 1985.

69. R. Schick, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule*, Princeton 1995.

70. A. Schlicht, *Frankreich und die syrischen Christen. 1799 – 1861. Minoritäten und europäischer Imperialismus im Vorderen Orient*, Berlin 1981.

71. A. Schölch, *Palestine in Transformation, 1856-1882. Studies in Social, Economic and Political Development*, Washington 1993.

72. G. Schöllgen, *Imperialismus und Gleichgewicht. Deutschland, England und die Orientalische Frage 1871-1914*, München 2000.

73. Y. Shalit, *Nicht-Muslime und Fremde in Aleppo und Damaskus im 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Berlin 1996.

74. H. J. Sharkey, *A History of Muslims, Christians, and Jews in the Middle East*, Cambridge 2017.

75. P. E. Shaw, *American Contacts with the Eastern Churches*, 1820-1870, Chicago 1937.

76. S. Shaw, E. Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Volume II: Reform, Revolution and Republic. The Rise of Modern Turkey 1808-1875*, Cambridge 1977.

77. M. Šedivý, *Crisis among the Great Powers. The Concert of Europe and the Eastern Question* London-New York 2017.

78. W. I. Shorrock, *French Imperialism in the Middle East. The Failure of Policy in Syria and Lebanon 1900-1914*, Madison 1976.

79. A. R. Sinno, *Deutsche Interessen in Syrien und Palästina 1841-1898. Aktivitäten religiöser Institutionen wirtschaftliche und politische Einflüsse*, Berlin 1982.

80. J. P. Spagnolo, *France and Ottoman Lebanon 1861-1914*, Oxford 1977.

81. L. Tarazi Fawaz, *An Occasion for War. Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860*, Berkeley-Los Angeles 1994.

82. E. H. Tejirian, R. Spector Simon, *Conflict, Conquest, and Conversion. Two Thousand Years of Christian Missions in the Middle East*, New York 2012.

83. J. V. Tolan, *Saint Francis and the Sultan: The Curious History of a Christian-Muslim Encounter*, Oxford 2009.

84. B. Trigona-Harany, The Ottoman Süryânî from 1908 to 1914, Piscataway 2013.

85. M. Ueno, *Managing Religious Diversity in the Ottoman Empire. Experiences of Istanbul Armenians in the Nineteenth Century,* Edinburgh 2025.

86. P. de Vaucelles, *La vie en Irak il y a un siècle, vue par nos consuls*, Paris 1963.

87. C. Verdeil, *La mission jésuite du Mont-Liban et de Syrie* (1830-1864), Paris 2011.

88. R. L. Wilken, *The Land Called „Holy“. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven 1992.

89. D. Wilmshurst, *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East*, Leuven 2000.

90. F. Zachs, *The Making of a Syrian Identity. Intellectuals and Merchants in Nineteenth Century Beirut*, Leiden 2005.

91. N. S. az-Zahrāwī, *Usar Ḥimṣ wa-amākin al-ʿibāda min ḫurūǧ Ibrāhīm Bāšā al-Miṣrī wa-ḥattā ḫurūǧ al-ʿUṯmāniyyīn al-Atrāk, 1840-1918 III*, Ḥimṣ 1995.

Чланци и расправе

1. О. Анисимов, „Политика Франции в Святой Земле в период правления Наполеона III (1848-1870)“, *Иерусалимский Православный Семинар 4* (2013): 119-140.

2. К. Вах, „Заповедный Иерусалим: из повествования братьев Вешняковых о путешествии в 1805 г.“, *Иерусалимский Православный Семинар* 3 (2012): 199-216.

3. А. Г. Грушевой, „Доклад Секретаря как источник по истории Императорского Православного Палестинского общества в 1905-1909 годах“, *Христианское чтение 1* (2019): 191-205.

4. И. Ю. Зайцев, „Религиозный фактор во взаимодействии европейских держав с общиной Церкви Востока в Османской империи“, *Христианство на Ближнем Востоке* 8(2): 115-160.

5. Т. Ю. Кобищанов, „Христиане Ближнего Востока и роль их ‘заговора’ в Архипелагской экспедиции российского флота 1769-1774 гг.“, Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология 57 (2018): 48-58.

6. Е. М. Копоть, „К вопросу об интерпретации греко-арабского противостояния и влияния России в Антиохийском патриархате во второй половине XIX в. (по материалам АВПРИ)“, *Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение* 3 (2011): 31-38.

7. Е. М. Копоть, „«Триполийская церковная распря» (1887-1890) в контексте русского влияния в Антиохийском патриархате в конце XIX в. (по материалам АВПРИ)“, *Вестник Московского университета 13: Востоковедение 4* (2012): 83-94.

8. Н. Лагузова, „Школьная деятельность Императорского православного палестинского общества в 1905-1914 гг.“, *Иерусалимский Православный Семинар* 3 (2012): 121-158.

9. К. А. Панченко, „Монастыри и бедуины в османской Палестине и на Синае от XVI до первой половины XIX века“, *Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология* 1/7 (2007): 68-98.

10. О. Е. Петрунина, „От поместной Церкви к национальной (опыт ближневосточных церквей в XIX – начале XX в.)“, *Христианство на Ближнем Востоке* 8(4): 18-37.

11. И. Ю. Смирнова, „Англо-американское миссионерское присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в середине XIX в.: Англикано-православный аспект“, Иерусалимский Православный Семинар 6 (2015): 65-94.

12. А. Трейгер, „Трактат о самоназвании мелькитов“, *Антология литературы православных арабов. Том I: История*, Москва 2020, 175-183.

13. М. И. Якушев, „Первый патриарх-араб на Антиохийском престоле“, *Восточный архив* 14-15 (2006): 14-15.

14. М. И. Якушев, „Торговля и ремесла на Святой Земле в описаниях русских богомольцев XVIII – XIX в“, *Иерусалимский Православный Семинар* 7 (2017): 50.

15. A. Abī Yūnus, „Azmat abrašiyyat Bayrūt li-l-mawārina bayna at-taǧāḏub ad-dāḫilī wa-ṣ-ṣirāʿ ad-duwalī (1844-1847)“, *Chronos* 31 (2015): 7-22.

16. B. Abu-Manneh, „Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda al-Sayyadi“, *Middle Eastern Studies* 15/2 (1979): 131-153.

17. B. Abu-Manneh, „The Islamic Roots of the Gülhane Rescript“, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)*, Piscataway 2001, 73-96.

18. M. Abou Ramadan, „Les accords de Mytilène de 1901 et l’agrément de Constantinople de 1913“, *De Bonaparte à Balfour. La France, l’Europe occidentale et la Palestine, 1799-1917*, dirs. D. Trimbur, R. Aaronsohn, Paris 2006, 57-68.

19. A. Anastasopoulos, „Non-Muslims and Ottoman Justice(s?)", *Law and Empire. Ideas, Practices, Actors*, eds. J Duindam, J. Harries, C. Humfress, N. Hurvitz, Leiden 2013, 275-292.

20. M. Arslan, „Arapçılık ve Helencilik Arasında Osmanlı Devleti: Kudüs Rum Ortodoks Patrikhanesi Krizi (1908-1914)“, *Osmanlı Araştırmaları* 60 (2022): 176-215.

21. S. Ashbrook Harvey, „Syria and Mesopotamia“, *The Cambridge History of Christianity I. Origins to Constantine*, eds. M. M. Mitchell, F. M. Young, Cambridge 2008, 351-365.

22. T. C. Baarda, „Dominican-Iraqi Scholarship and the Syro-Chaldean Seminary of Mosul“, *« In partibus fidelium ». Missions du Levant et connaissance de l’Orient chrétien (XIXe-XXIe siècles)*, dir. M. Levant, P. Bourmaud, S. Gabry-Thienpont, K. Sanchez Summerer, N. Neveu, Rome 2022, 263-282.

23. H. Badr, „American Protestant Missionary Beginnings in Beirut and Istanbul: Policy, Politics, Practice and Response“, New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries, ed. H. Murre-van den Berg, Leiden 2006, 211-241.

24. G. Bartas, „À travers l'orthodoxie grecque“, *Échos d'Orient* 77 (1909): 242-249.

25. G. Bartas, „Entre Grecs et Arabes à Jérusalem“, *Échos d'Orient* 75 (1909): 109-119.

26. G. Bartas, „La mort du patriarche Mélétios d'Antioche“, *Échos d'Orient* 58 (1906): 176-178.

27. Bawlus [al-Wartabīt], „Al-Abrašiyya al-armaniyya al-kāṯūlīkiyya fī Ḥalab - tatimma“, *Al-Mašriq* 10 (1906): 459-465.

28. E. Beška, „Anti-Zionist Journalistic Works of Najīb al-Khūrī Naṣṣār in the Newspaper al-Karmal in 1914“, *Asian and African Studies* 20/2 (2011): 167-192.

29. E. Beška, „Filastin‘s Changing Attitude towards Zionism before World War I“, *Jerusalem Quarterly* 72 (2017): 86-101.

30. E. Beška, Z. Foster, „The Origins of the term “Palestinian” (“Filasṭīnī”) in late Ottoman Palestine, 1898-1914“, Academia Letters (2021) https://doi.org/10.20935/AL1884, 1-22.

31. J. Bocquet, „Missionary Presence, Diplomatic Rivalries and Proselytizing among the Ottoman Empire‘s Religious Communities. The Case of 19th Century Ottoman Syria“, *Religious Communities and Modern Statehood. The Ottoman and Post-Ottoman World at the Age of Nationalism and Colonialism*, eds. M. N. Michael, T. Anastassiadis, C. Verdeil, Berlin 2015, 219.

32. J. Bocquet, „Un exemple de minorité au Levant à la fin de l'Empire ottoman: Les chrétiens du quartier de Bâb Tûma à Damas“, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 107-110 (2005): 33-59.

33. P. Bourmaud, „Public Space and Private Spheres: The Foundation of St. Luke‘s Hospital of Nablus by the CMS (1891-1901)", *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, ed. H. Murre-van den Berg, Leiden 2006, 136.

34. S. P. Brock, „The Christology of the Church of the East“, *Religions* 15 (2024): 457.

35. A. Būgūlyūbskī, Ab Ǧ. Lūfank, „Āẖir maẓhar li-s-siyāsa Rūsiyā ad-dīniyya fī š-Šarq al-Adnā (1890-1914): istināḍan ilā waṯāʾiq ġayr manšūra“, *al-Mašriq* 33/4 (1935): 574-585.

36. G. Buffon, „Les Franciscains en Terre Sainte: de l’espace au territoire, entre opposition et adaptation“, *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, ed. H. Murre-van den Berg, Leiden 2006, 65-93.

37. D. Bundy, „Early Asian and East African Christianities“, *The Cambridge History of Christianity II. Constantine to c. 600,* eds. A. Casiday, F. W. Norris, Cambridge 2008, 118-150.

38. B. Çağlar, „1878-1879 Zeytun Ermeni İsyanları ve İngiliz Said Paşa’nın Aldığı Tedbirler“, *Ermeni Araştırmaları* 46 (2013), 163-198.

39. A. G. Çelebi, „The Building Program of Kaiser Wilhelm II in Jerusalem: An Archival Analysis of the Ottoman Records“, *The Chitrolekha Journal on Art and Design* 9/1 (2025): 1-14.

40. Charon, Cyrille. „L'Église grecque melchite catholique“. *Échos d'Orient* 4/5 (1901): 268275; 4/6 (1901): 325-333; 5/1 (1901): 18-25; 5/2 (1901): 82-89; 5/3 (1902): 141-147; 5/4 (1902): 203-206; 5/5 (1902): 264-270; 5/6 (1902): 332-343; 38 (1903): 16-24; 39 (1903): 113-118; 40 (1903): 198-207; 42 (1903): 298-307; 43 (1903): 379-386; 44 (1904): 21-26.

41. C. Charon, „L'émancipation civile des Grecs Melkites (1831-1847) (fin)“, *Échos d'Orient* 61 (1906): 337-344.

42. C. Charon, „Mgr Mo'Aqqad et sa Société de missionnaires melchites “, *Échos d'Orient* 53 (1905): 232-239.

43. H. Cholakian, „Latin Rite Roman Catholics of Armenian Descent in Syria“, *21st Century* 1/11 (2012): 54-70.

44. H. Clements, „Documenting Community in the Late Ottoman Empire“, *International Journal of Middle East Studies* 51 (2019): 423-433.

45. A. Cohen, „The Receding of the Christian Presence in the Holy Land: a 19th Century Sijill in the Light of 16th Century Taḥrīrs“, *The Syrian Land in the 18th and 19th Century. The Common and the Specific in the Historical Experience*, ed. T. Philipp, Stuttgart 1992, 333-340.

46. R. Cohen-Muller, „Christians and Jews in the French Strategy for Ottoman Palestine“, *Religious Communities and Modern Statehood. The Ottoman and Post-Ottoman World at the Age of Nationalism and Colonialism*, eds. M. N. Michael, T. Anastassiadis, C. Verdeil, Berlin 2015, 189-206.

47. R. Cohen-Muller, „De la Restauration au Second Empire: quatre consuls, une seule politique (1843-1868)“, *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine*, 1799-1917, dirs. R. Aaronsohn, D. Trimbur, Paris 2006, 45-56.

48. H. Çolak, „Catholic Infiltration in the Ottoman Levant and Responses of the Greek Orthodox Patriarchates during the late 17th and early 18th Centuries“, *ARAM 25/1&2* (2013); 85-95.

49. H. Çolak, „Ottoman Central Administration and Primacy of the Orthodox Church: Sources and Agents of Knowledge and Inter-Patriarchal Conflicts“, *Понятие первенства. Истоки и контексты*, Москва 2022, 539-562.

50. H. Çoruh, „Melkit Patrikliğinin Kuruluşu ve Osmanlı Devleti, Papalık ve Fransa ile İlişkileri (1853-1919)“, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 39 (2018): 83-126.

51. M. Daher, „The Lebanese Leadership at the Beginning of the Ottoman Period: A Case Study of the Man Family“, *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule. Essays in honour of Abdul-Karim Rafeq*, eds. P. Sluglett, S. Weber, Leiden-Boston 2010, 323-343.

52. R. H. Davidson, „Russian Skill and Turkish Imbecility“, *Slavic Review* 35(3): 463-483.

53. M. Davie, „Les chrétiens dans l'espace et la société de Beyrouth“, *Les Relations entre musulmans et chrétiens dans le BIlad al-Cham. Actes du colloque de 2004*, Beirut 2004.

54. R. Deguilhem, „Exporter la laïcité républicaine: la Mission laïque française en Syrie mandataire, pays multiconfessionnel“, *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, dir. P Luizard, Paris 2006, 383-400.

55. S. Dermarkar, „Résister aux exactions au temps des Réformes ottomanes. Les Arméniens de Zeytoun et Marache, entre lutte armée, « protection » française et négociations confessionnelles (1856-1866)“, *Mélanges de l'École française de Rome* 137-2 (2025): 279-296.

56. J.-P, Durand „Les accords de Mytilène de 1901 entre le gouvernement français et la Sublime Porte“, *Le pontificat de Léon XIII: renaissances du Saint-Siège?*, Rome 2006, 185-202.

57. E. Edhem, „L'Édit des Tanzimat (1839): une relecture“, *Turcica: Revue d'études turques* 52 (2021): 201-307.

58. C. E. Farah, „Protestantism and Politics: The 19th Century Dimension in Syria“, Palestine in the Late Ottoman Period. Political, Social and Economic Transformation, ed. D. Kushner, Jerusalem 1986, 320-341.

59. Z. J. Foster, „Was Jerusalem Part of Palestine? The Forgotten City of Ramla, 900-1900“, *British Journal of Middle Eastern Studies* 43/4 (2016): 575-589.

60. E. Ginio, „Between the Balkan Wars (1912-13) and the ‚Third Balkan War' of the 1990s: The Memory of the Balkans in Arabic Writing“, *Untold Histories of the Middle East. Recovering*

voices from the 19th and 20th centuries, eds. A. Singer, C. K. Neumann, S. A. Somel, London-New York 2011, 179-197.

61. A. Girard, "*Nihil esse innovandum*? Maintien des rites orientaux et négociation de l'union des Églises orientales avec Rome (fin xvie–mi-xviiie siècle)," *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'union entre Orient et Occident*, eds. M. Blanchet and F. Gabriel, Paris 2013, 337–352.
62. H. Goren, „Du « conflit des drapeaux » à la « contestation des hospices » : l'Allemagne et la France catholiques en Palestine à la fin du XIXe siècle", *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine, 1799-1917*, dirs. D. Trimbur, R. Aaronsohn, Paris 2006, 343-363.
63. S. H. Griffith, „Melkites, Jacobites, and the Christological Controversies", *Syrian Christians under Islam. The First Thousand Years*, ed. D. Thomas, Leiden 2001, 9-57.
64. S. H. Griffith, „The Manṣūr Family and Saint John of Damascus: Christians and Muslims in Umayyad Times", *Christians and Others in the Umayyad State*, eds. A. Borrut, F. M. Donner, Chicago 2016, 29-53.
65. R. E. Güllü, „Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Süryani Kilisesi ve Süryanilerin İdaresi", *Osmanlı Araştırmaları* 53 (2019): 287-319.
66. Y. Ḥabbī, „Waṯāʾiq ʿan tārīḫ al-maʿhad al-kahanūtī al-baṭriyarkī al-kaldānī", *Al-Mašriq* 1 (1966): 15-44.
67. M. O. Haddad, „Colonizing Palestine. The Confluence of two Opposing Trends of a Western Question", *Contemporary Arab Affairs* 13/2 (2020): 100-120.
68. R. Haddad, „Constantinople over Antioch, 1516-1724: Patriarchal Politics in the Ottoman Era", *Journal of Ecclesiastical History* 41/2 (1990): 217-238.
69. R. Heacock, „La Palestine dans les relations internationales, 1798-1914", *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine, 1799-1917*, dirs. D. Trimbur, R. Aaronsohn, Paris 2006, 31-43.
70. B. Heyberger, „Individualism and Political Modernity: Devout Catholic Women in Aleppo and Mount Lebanon between the Seventeenth and Nineteenth Centuries", Middle East and European Christianity, 16th – 20th Century. Connected Histories. Essays by B. Heiberger, eds. A. Girard, C. Santus, V. Kontouma, K. Sanchez Summerrer, Edinburgh 2023, 225-244.
71. B. Heyberger, „Les chrétiens d'Alep (Syrie) à travers les récits des conversions des missionnaires Carmes Déchaux (1657-1681)", *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 100/1 (1988): 461-499.
72. B. Heyberger, „Missionaries and Women. Domestic Catholicism in the Middle East", *Catholic Missionaries in Early Modern Asia. Patterns of Localization*, eds. N. Amsler, A. Badea, B. Heyberger, C. Windler, London-New York 2020, 195.
73. B. Heyberger, „The Westernization and Confessionalization of Christians in the Middle East: An ‚Entangled History' (‚Histoire Croisée')", Middle Eastern and European Christianity, 16th – 20th Century. Connected Histories. Essays by B. Heyberger, eds. A. Girard, C. Santus, V. Kontouma, K. Sanchez Summerrer, Edinburgh 2023, 163-181.
74. I. Ṣ. Ibrīhīnā al-Kaldānī, „Ṭāʾifat al-kaldān al-kāṯūlīk - tatimma li-mā sabaq", *Al-Mašriq* 19 (1900): 878-890.

75. H. İnalcık, „The Status of the Greek Patriarch under the Ottomans“, *Turcica XXI-XXIII* (1991): 407-435.

76. Y. Hirschfeld, „Some Findings on Prussian and Ottoman Policies in Palestine During the 1840s Based on the Writings of Dr. Gustav E. Schultz, the First Prussian Vice-Consul to Jerusalem. 1842-1851“, *Palestine in the Late Ottoman Period. Political, Social and Economic Transformation*, ed. D. Kushner, Jerusalem 1986, 263-280.

77. N. Al-Kafarī, „Tārīḫ dayr Mār Anṭūnyūs al-mulaqqab bi-Qazḥayyā - nubḏa tārīḫiyya“, *Al-Mašriq 19* (1901): 872-877.

78. H. Karaköse, „Tanzimat'a Tepki Olarak Ortaya Çıkan Haleb Olayı (1850)“, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/53 (2017): 254-270.

79. N. Kavvadas, „Severus of Antioch and Changing Miaphysite Attitudes toward Byzantium“, Severus of Antioch. His Life and Times, eds. J. D'Alton, Y. Youssef, Leiden 2016, 118-137.

80. H. Kayalı, „Greater Syria under Ottoman Constitutional Rule: Ottomanism, Arabism, Regionalism“, *The Syrian Land in the 18th and 19th Century. The Common and the Specific in the Historical Experience*, ed. T. Philipp, Stuttgart 1992, 27-42.

81. T. Khoury, „Melkites“, *Échos d'Orient* 104 (1914): 61-63.

82. M. M. Kenanoğlu, „19. Yüzyıl Osmanlı Hukuk Sisteminde Gayrımüslim Cemaatlere Tanınan Adlî Yetkiler ve Bakmaya Yetkili Oldukları Davalar“, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 5 (2008): 7-44.

83. S. Knost, „The Impact of the 1822 Earthquake on the Administration of Aleppo“, *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule. Essays in honour of Abdul-Karim Rafeq*, eds. P. Sluglett, S. Weber, Leiden-Boston 2010, 293-309.

84. F. Krimsti, „Historical Representations of al-Jazzar: ‚Butcher' or Patron of the Poor?“, The Library of Ahmad Pasha al-Jazzār: Book *Culture in Late Ottoman Palestine, eds. S. Aljoumani, G. Burak, K. Hirschler,* Leiden 2025, 85-110.

85. F. Krimsti, „The Last Janissary Leader of Aleppo: ʿAbdallah Babinsi (1780s-1850), a Notable between Urban and Rural Spheres“, *From the Household to the Wider World. Local Perspectives on Urban Institutions in Late Ottoman Bilad aš-Šām*, eds. Y. Ben-Bassat, J. Büssow, Tübingen 2022, 67-78.

86. F. Krimsti, „The Massacre in Damascus, July 1860“, *Christian Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 18. The Ottoman Empire (1800-1914)*, eds. D. Thomas, J. Chesworth et al., Leiden 2018, 512-518.

87. M. Kūlanğat, „Al-ʿUrs al-fiḍḍī li-l-maktab al-faransī aṭ-ṭibbī“, *Al-Mašriq* 11/5 (1908): 341-354.

88. H. Kuroki, „Account Books of Oppression and Bargaining: The Struggle for Justice and Profit in Ottoman Aleppo, 1784-90“, *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule. Essays in Honor of Abdul-Karim Rafeq*, ed. P. Sluglett, S. Weber, Leiden-Boston 2010, 422-425.

89. H. Kuroki, „The Orthodox-Catholic Clash in Aleppo in 1818 “, *Orient* 29 (1993): 1-18.

90. D. Kushner, „Turkish Periodicals in the District of Jerusalem at the End of the Ottoman Period“, *Turcica* 41 (2009): 9-125.

91. C. Langlois, „Les congrégations françaises en Terre sainte au XIXe siècle“, *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine, 1799-1917*, dirs. D. Trimbur, R. Aaronsohn, Paris 2006, 231-253.

92. E. Lanne, „Uniformité et Pluralisme. Les Ecclésiologies en Présence“, *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39 – 1989*, ed. G. Alberigo, Leuven 1991, 353-374.

93. M. Levy-Rubin, „Shurut Umar and its Alternatives: the Legal Debate throughout the Eighth and Ninth Centuries over the Status of the Dhimmis“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005): 170-206.

94. D. P. Little, „The Franciscan Presence in Middle Ages Jerusalem According to Mamluk Documents“, *Christianity in the Holy Land: Studies in Local History, Architecture and Art*, ed. A. Ovadiah, Jerusalem 1997, 241-254.

95. R. Löffler, „The Metamorphosis of a Pietistic Missionary and Educational Institution into a Social Services Enterprise: The Case of the Syrian Orphanage (1860-1945), *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, ed. H. Murre-van den Berg, Leiden 2006, 151-174.

96. A. Louth, „Why Did the Syrians Reject the Council of Chalcedon?“, Chalcedon in Context. Church Councils 400-700, eds. R. Price, M. Whitby, Liverpool 2011, 107-117.

97. P. Maggiolini, „Tradition and Modernity: The Melkite Catholic Church, the Holy See and the Ottoman Empire from the Tanzimat Era to the Mandate System“, ARAM 25/1&2 (2013), 271-278.

98. U. Makdisi, „Ottoman Orientalism“, *American Historical Review* 107/3 (2002): 768–796.

99. Q. Maḫtūq, „Hal al-ḫalaf bi-izāʾ man salaf wa-hiya nubḏa fī aṣl al-kaldān an-naṣārā wa-ttisāʿ millatihim wa-luġatihim“, *Al-Mašriq* 3 (1899): 98-104.

100. ʿA. Mannāʿ, „The Sijill as a Source for the Study of Palestine During the Ottoman Period, with Special Reference to the French Invasion“, *Palestine in the Late Ottoman Period. Political, Social and Economic Transformation*, ed. D. Kushner, Jerusalem 1986, 351-362.

101. A. Massot, „Julian or Gregorian Calendar? Authority and Identity in the Greek Catholic Community of Nineteenth Century Syria“, *Contemporary Levant* 10/1 (2025): 1-18.

102. A. Massot, „Ottoman Damascus during the Tanzimat: The New Visibility of Religious Distinctions“, *Modernity, Minority, and the Public Sphere: Jews and Christians in the Middle East*, eds. S. R. Goldstein-Sabbah, H. L. Murre-van den Berg, Leiden-Boston 2016, 155-184.

103. B. Masters, „The 1850 Events in Aleppo: An Aftershock of Syria‘s Incorporation into the Capitalist World System“, *International Journal of Middle East Studies* 22/1 (1990): 3-20.

104. B. Masters, „The Establishment of the Melkite Catholic Millet in 1848 and the Politics of Identity in Tanzimat Syria“, *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule. Essays in Honor of Abdul-Karim Rafeq*, eds. P. Sluglett, S. Weber, Leiden-Boston 2010, 455-474.

105. B. Masters, „The Millet Wars in Aleppo, 1726-1821: An Ottoman Perspective“, *Aleppo and Its Hinterland in the Ottoman Period*, eds. S. Winter, M. Ade, Leiden-Boston 2020, 130-152.

106. B. Masters, „The Political Economy of Aleppo in an Age of Ottoman Reform“, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 53 (2010): 290-316.

107. F. Mazzuccotelli, „The Shift of the Syriac Catholic Patriarchate to Mardin: Sources and Voices from Rome“, *Syriac in its Multi-Cultural Context: First International Syriac Studies Symposium*, ed. H. Teule et al., Leeuven 2017, 302-307.

108. S. Mervin, „L'« entité alaouite », une création française“, Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam, dir. P. Luizard, Paris 2006, 343-358.

109. I. Mironenko-Marenkova, K. Vakh, „An Institution, Its People and Its Documents: The Russian Consulate in Jerusalem through the Foreign Policy Archive of the Russian Empire, 1858-1914“, *Ordinary Jerusalem 1840-1940. Opening New Archives, Revisiting a Global City*, eds. A. Dalachanis, V. Lemire, Leiden-Boston 2018, 200-222.

110. M. M. Mitchell, „From Jerusalem to ends of the earth“, The Cambridge History of Christianity I. Origins to Constantine, eds. M. M. Mitchell, F. M. Young, Cambridge 2008, 296-301.

111. Y. Mouawad, „Aux origines d'un mythe: La lettre de saint Louis aux maronites“, *Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottoman*, eds. B. Heyberger, C. Walbiner, Würzburg 2002, 97-110.

112. P. Moukarzel, „The Melkite Patriarchate of Jerusalem During the Mamluk Period“, *ARAM 31:1-2* (2019): 85-103.

113. H. Murre-van den Berg, „Chaldæans and Assyrians: the Church of the East in the Ottoman Period“, *The Christian Heritage of Iraq. Collected papers from the Christianity of Iraq, I-V Seminar Days*, ed. E. C. D. Hunter Piscataway 2009, 146-164.

114. C. Nicault, „Foi et politique: les pèlerinages français en Terre sainte (1850-1914)“, *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine, 1799-1917*, dirs. D. Trimbur, R. Aaronsohn, Paris 2006, 311-342.

115. N. M. Nuri, „Iraq is not Artificial: Iraqi Trends and the Refutation of the Artificial State Hypothesis“, *Al-Muntaqa: New Perspectives on the Arab Studies* 1/3 (2018): 9-39.

116. J. J. Pérennès, „L'imprimerie des dominicains de Mossoul“, *« In partibus fidelium »: Missions du Levant et connaissance de l'Orient chrétien (XIXe-XXIe siècles)*, dir. M. Levant et al., Rome 2022, 119-134.

117. L. Petit, „Le nouveau patriarche des Maronites“, Échos d'Orient 2(5) (1899): 275.

118. T. Philipp, „Identities and Loyalties in Bilad aš-Šām at the beginning of the early modern period“, *From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon*, eds. T. Philipp, C. Schumann, Beirut 2004, 7-26.

119. T. Philipp, „Social Structure and Political Power in Acre in the 18th Century“, *The Syrian Land in the 18th and 19th Century. The Common and the Specific in the Historical Experience*, ed. T. Philipp, Stuttgart 1992, 91-108.

120. P. Pieraccini, „Le rétablissement du patriarcat latin de Jérusalem en 1847 et la Custodie de Terre Sainte“, *Chronos* 21 (2010): 35-72.

121. N. al-Qattan, „Tut Tut a-Beirut: qadis, qists and mulbery courts”, *Turkish Historical Review 4(183)* (2013): 174-191.

122. ʿA. Rāfiq, „Al-Awqāf al-masīḥiyya fī Dimašq min ḫilāl waṯāʾiq al-maḥākim aš-šarʿiyya al-ʿuṯmāniyya“, *Chronos* 37 (2018): 7-110.

123. J. A. Reilly, „Inter-Confessional Relations in Nineteenth-Century Syria: Damascus, Homs and Hama compared“, *Islam and Christian-Muslim Relations* 7/2 (1996): 213-224.

124. S. Roussos, „Eastern Orthodox Perspectives on Church-State Relations and Religion and Politics in Modern Jerusalem“, *International Journal for the Study of the Christian Church* 5/2 (2005): 103-122.

125. J. Saba, „Entre Melkites et Maronites au XVIIIe siècle (1710-1798)“, *Échos d'Orient* 102 (1913): 409-423.

126. K. Salibi, „The Maronite Experiment“, *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. Eighth to Eighteenth Centuries*, eds. M. Gervers, R. Jibran Bikhazi, Toronto 1990, 423-433.

127. Y. I. Sarkīs, „Al-Ǧamʿiyya al-mašriqiyya fī Bayrūt“, *Al-Mašriq* 1 (1909): 32-38.

128. N. Schwake, „Le développement du réseau hospitalier en Palestine“, *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine, 1799-1917*, dirs. D. Trimbur, R. Aaronsohn, Paris 2006, 111-135.

129. I. Shahid, „Arab Christianity Before the Rise of Islam“, Christianity. A History in the Middle East, ed. H. Badr, Beirut 2005, 435-451.

130. H. J. Sharkey, „Bibles for Ordinary People: The British and Foreign Bible Society and Middle Eastern Vernacular Publishing“, *« In partibus fidelium ». Missions du Levant et connaissance de l'Orient chrétien (XIXe-XXIe siècles)*, dir. M. Levant et al., Rome 2022, 283-304.

131. M. E. Stone, „Sixth-Seventh-Century CE Armenian Inscriptions of a Monastic Community in Jerusalem“, *ʿAtiqot* 116 (2024): 209-221.

132. Ḫ. Šawka, „Al-Qays wa-l-Yaman fī Filasṭīn fī l-qarn at-tāsiʿ ʿašar fī l-ʿahd al-ʿuṯmānī“, *Ḥawliyyāt al-Quds* 17 (2014): 66-74.

133. L. Šayḫū, „Min Bayrūt ilā al-Hind“, *Al-Mašriq* 10 (1912): 780-787.

134. L. Šayḫū, „Sanatunā ar-rābiʿa – yūbīl kulliyyatunā al-fiḍḍī.“ *Al-Mašriq* 4/1 (1901): 1-11.

135. N. S. Šuletić, „Usurpations and Designated Successions to the Throne in the Serbian Patriarchate. The Case of Patriarch Moses Rajović (1712-14)“, *Balcanica* LII (2021): 43-64.

136. T. F. Stransky, „La concurrence des missions chrétiennes en Terre sainte, 1840-1850“, *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine, 1799-1917*, ed. R. Aaronsohn, D. Trimbur, Paris 2006, 207-229.

137. Y. Tātī, „Al-ʿawāʾid al-lubnānīyya“, *Al-Mašriq* 1 (1899): 24-29.

138. K.-P. Todt, „The Patriarchate of Constantinople and the Greek-Orthodox Patriarchates of the East“, *A Companion to the Patriarchate of Constantinople*, eds. C. Gastgeber, E. Mitsiou, J. Preiser-Kapeller, V. Zervan, Leiden-Boston 2021, 130-150.

139. F. Tramontana, „Facilitating, Controlling and Excluding from Movement: Religious Orders, Organizational Networks and Mobility Infrastructure in the Early Modern Mediterranean“, *Social History* 48/4 (2023): 397-425.

140. D. Trimbur, „La revanche des congrégations? Politique anticléricale et présence catholique française en Palestine au début du XXe siècle“, *Le choc colonial et l'Islam. Les*

politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'Islam, dir. P. Luizard, Paris 2006, 122-137.

141. D. Trimbur, „Religion et politique en Palestine: le cas de la France à Abou Gosh“, *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine, 1799-1917*, dirs. D. Trimbur, R. Aaronsohn, Paris 2006, 281-308.

142. M. Ueno, „Millet in Ottoman Documents: Religious, Confessional, or Ethnic/National Collectives of Non-Muslims?“, *Nationalities Papers* (2026): 1-20.

143. S. Vailhé, „Le monastère de Saint-Sabas (Suite et fin.)“, *Échos d'Orient* 3/3 (1900): 168-177.

144. L. Valensi, „Inter-Communal Relations and Changes in Religious Affiliation in the Middle East (Seventeenth to Nineteenth Centuries)“, Comparative Studies in Society and History 39/2 (1997): 251-269.

145. C. Verdeil, „New Missions, New Education? Transformation of Education during the First Half of the 19th Century in Ottoman Syria“, *Religious Communities and Modern Statehood. The Ottoman and Post-Ottoman World in the Age of Nationalism and Colonialism*, eds. M. N. Michael, T. Anastassiadis, C. Verdeil, Berlin 2015, 230-245.

146. C. Walbiner, „The Damascus Affair of 1840 – a case of inter-communitarian conflict in Ottoman Syria?“, Co-habitation et conflits dans le Bilâd al-Châm à l'époque ottomane. *Musulmans et chrétiens à travers les écrits des chroniqueurs et des voyageurs*, eds. S. Daccache et al, Beirut 2014, 269-270.

147. S. Wild, „East of Lebanon: colonial borders?“, *From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon*, eds. T. Philipp, C. Schumann, Beirut 2004, 145-162.

148. F. Zachs, „Novice or heaven-born diplomat? Lord Dufferin's plan for province of Syria: Beirut, 1860-61“, *Middle Eastern Studies* 36/3 (2000): 161-176.

Необјављене дисертације

1. G. Chatelard, *Briser la mosaïque. Lien social et identités collectives chez Les chrétiens de Madaba, Jordanie 1870-1997*. Необјављена докторска дисертација, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales 2000.
2. H. Çolak, *Relations Between the Ottoman Central administration and the Greek Orthodox Patriarchates of Antioch, Jerusalem and Alexandria: 16th – 18th centuries*. Необјављена докторска дисертација, University of Birmingham 2012.

Енциклопедије и речници

1. Encyclopaedia of Islam, Second Edition

2. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

Биографија

Србољуб Д. Пеовић рођен је 11. фебруара 1994. Основну школу и гимназију завршио је у Београду. Основне студије на Одељењу за историју Филозофског факултета у Београду уписао је 2013. Дипломирао је 2017, одбранивши рад под насловом „Цар Јован Ненада“. По окончању основних студија, на истом одељењу уписао је и мастер студије. Њих је завршио 2018, одбраном мастер рада насловљеног „*Muhimme Defterleri* као извор за изучавање историје Срба у XVI веку“.

Од фебруара 2019. студент је докторских студија на Одељењу за историју Филозофског факултета Универзитета у Београду. Од децембра 2019. запослен је на Институту за европске студије у Београду. Од 2022. до 2025. био је ангажован на научном пројекту „Културни трансфер Европа – Србија од 19. до 21. века (CTES)“, којим је руководио проф. др Слободан Г. Марковић, редовни професор на Универзитету у Београду (Факултет политичких наука).

Учесник је већег броја конференција и објављивао је више радова везаних за Блиски исток и Османско царство. Преко деценије је активан као преводилац за арапски и персијски језик. Уз њих, говори енглески, немачки, турски, грчки, француски, а користи се и латинским и старословенским језиком.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора: Србољуб Пеовић

Број индекса: 5i18/0008

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Хришћанске заједнице на Блиском истоку и верска политика Великих сила (1774-1914)

• резултат сопственог истраживачког рада;

• да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;

• да су резултати коректно наведени и

• да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

У Београду, 6. новембар 2026.

потпис аутора

_____

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: Србољуб Д. Пеовић

Број индекса: 5i18/0008

Студијски програм: историја

Наслов рада: Хришћанске заједнице на Блиском истоку и верска политика Великих сила (1774-1914)

Ментор: проф. др Милош Ковић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду

У Београду, 6. новембар 2026. потпис аутора

_____

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Хришћанске заједнице на Блиском истоку и верска политика Великих сила (1774-1914)

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци. Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

У Београду, 6. новембар 2026. потпис аутора

_____

1. **Ауторство**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.