



А. В. Сарабьев

ХРИСТИАНЕ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА



ВЧЕРА,

СЕГОДНЯ...

ЗАВТРА?

ГРУППА СТРАТЕГИЧЕСКОГО ВИДЕНИЯ
«РОССИЯ – ИСЛАМСКИЙ МИР»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

А. В. Сарабьев

**ХРИСТИАНЕ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА:
ВЧЕРА, СЕГОДНЯ... ЗАВТРА?**

Москва

2017

ББК 86.37(533)

С20

**Книга подготовлена под эгидой
Группы стратегического видения
«Россия – Исламский мир»**

Ответственный редактор

Чрезвычайный и Полномочный Посол, координатор Группы стратегического видения «Россия – Исламский мир», к. и. н., директор
Центра партнерства цивилизаций *В. В. Попов*

Рецензенты:

Чрезвычайный и Полномочный Посланник, к. и. н., профессор,
директор Института международных исследований МГИМО(У) МИД
России *А. А. Орлов*;

д. и. н., профессор МГУ им. М. В. Ломоносова, в. н. с. Центра арабских и исламских исследований ИВ РАН *А. И. Яковлев*

Сарабьев А. В.

С20 **Христиане Ближнего Востока: вчера, сегодня... завтра?**
/ отв. ред. В. В. Попов / Группа стратегического видения
«Россия – Исламский мир»; Ин-т востоковедения РАН. –
М.: ИВ РАН, 2017. – 264 с.
ISBN 978-5-89282-742-3

Монография посвящена судьбе христиан Ближнего Востока и охватывает период с начала XX в. по настоящее время. Главы монографии представляют собой тематические очерки, расположенные в хронологическом порядке, в которых анализируются этапы развития ближневосточных христианских общин, проблемы, встававшие перед ними в разные исторические периоды; вскрываются традиционные для арабского общества механизмы гармонизации сосуществования конфессиональных общин. Трагические события последних лет оцениваются с точки зрения приведших к ним причин, а также присущего этим социумам потенциала выхода из сложившейся тяжелой ситуации для христиан региона – их настоящего и будущего.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	4
Христианские общины между молотом и наковаль- ней	15
«Отпущенные поводья» эмиграции на Запад	46
Запад на Востоке. Великий ближневосточный пере- дел и христиане	68
Наследие мандата: мусульмано-христианские отно- шения	103
Ближневосточный религиозный радикализм и хри- стиане	131
Вызов пост-секуляризма	149
Нужны ли миру ближневосточные христиане?	187
Основания для надежды	218
ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА	240

ВВЕДЕНИЕ

«... Даже наступает время, когда всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу».

Ин. 16:2

Эта книга – о христианах Ближнего Востока, которые уже около двух тысячелетий живут на своей земле и которые собираются жить здесь всегда, что бы ни случилось.

Приняв христианство в числе первых народов тогдашней ойкумены, они сохранили во многом и все причудливое многообразие культурных традиций, которые придали их религиозной практике свой колорит, ярко выделяющийся среди других христианских культур по всему миру.

Ближневосточные христиане объединены верой во Христа и его Благую весть, однако разные Церкви имеют свои, те или иные серьезные догматические особенности. Верующие этих Церквей в религиозной жизни в основном ограничены своим кругом евхаристического общения; разные конфессиональные общины могут иметь сходную духовную культуру и близкие обычаи, но при этом оставаться разделенными в богословском отношении. Догматические расхождения в ходе истории повлекли за собой относительную обособленность (иногда незначительную, а иногда очень весомую) и в обрядово-бытовой жизни этих общин. Это привело к тому,

что принадлежность того или иного верующего к определенной конфессии как правило четко маркируется даже на подсознательном уровне, добавляя к портрету черты, привнесенные в представление о нем социальными и историческими стереотипами.

Находясь в мусульманском окружении и чаще всего представляя собой меньшинства, христианские общины редко наслаждались периодами спокойного, безоблачного существования. Но история Ближнего Востока знает, увы, немало примеров столкновений и между представителями разных христианских общин, живущих по соседству, примеров проявления недопонимания, глубокого различия интересов и собственного видения путей развития своей страны или региона. Правда, как учит нас история, такие проявления бывают нередко вызваны разного рода внешними факторами, и в частности – сознательным воздействием на конфессиональные общины извне с целью манипулирования в своих интересах.

Имеет место игра на политическом поле арабского мира, где игроками оказываются более могущественные соседи, региональные лидеры или мировые державы, а фигурами – поддающиеся такого рода воздействию группы из среды определенной общины. И первым правилом такой «игры» со всей очевидностью становится явный вектор приложения усилий: навязывание своей системы координат, своего строя мыслей и их выражения, своей иерархии ценностей, и одновременно – вытеснение местных культурных традиций и героических эпизодов истории из реальности в область «лубка».

Известный феномен вестернизации части христиан Ближнего Востока, возможно, имеет определенное отношение к сознательной работе извне по распростране-

нию среди наиболее восприимчивой ближневосточной аудитории своей собственной, то есть «прогрессивной», парадигмы миропонимания со стороны заинтересованных политических игроков. И этот фактор может оказаться, гораздо более весомым, нежели пресловутая тяга продвинутой части арабского социума (к которой относят и большинство христиан) к западному «современному» образу жизни и новым перспективным моделям социального устройства и политического действия. В этом смысле, может быть, нелишними будут следующие замечания методологического характера.

Попытки понять, что происходит в настоящее время в отношении ближневосточных христиан, сталкиваются с двумя препятствиями, на первый взгляд очевидными, но, как правило, не пользующимися вниманием исследователей. Их редко учитывают, приступая к анализу сдвигов в религиозном составе ближневосточного региона, оценивая масштабы насилия и притеснений христианского населения, а также попытки нивелирования их исторической памяти, культурного наследия и религиозных традиций. Можно предположить, что оба эти препятствия связаны с недооценкой религиозных идей, которые выступают движущими силами бытия древних местных христианских общин, – идей, безусловно искаженных напластованием бурных событий истории христианства.

Первое из этих препятствий – это игнорирование религиозной системы мировосприятия, недостаточное внимание к выработанным в процессе жестких столкновений социально-богословским понятиям и недооценка религиозного дискурса авторитетных представителей христианских общин. Нередко забывают, что христианство в основе своей обладает эсхатологиче-

ским характером. Противостояние верующих силам зла развивается в ходе бытия этого мира от преподания Откровения к Судному дню. Борьба человечества с грехом должна дойти до своего апогея в период появления Антихриста и разрешиться судом Агнца и торжеством верных, достигших Царствия Божия. Чрезвычайный накал такого миропонимания заключается как в переживании приобщенности к священной истории сотворенного мира, так и постоянным ожиданием следующего этапа этой сверхмировой истории. Все это обуславливает тщетность попыток интерпретировать процессы, происходящие в христианском мире в целом и отдельных конфессиональных общинах в частности исключительно через систему светских ценностей и политологических понятий.

Второе – это недостаточное осознание отсутствия в изначальном христианском учении императива социально-политической, национально-культурной, вооруженной или какой-либо еще экспансии, элементы чего можно усмотреть, в частности, в исламе. Древнее христианское богословие не связывает напрямую феномен спасения с процветанием христианства в его мирском понимании, с расширением христианской ойкумены и усилением влияния и политических позиций предстоятелей христианских церквей. Ясно и бесспорно, что проповедь истинной веры вменялась в обязанность христиан с самых первых времен, а содействовать тому, чтобы «Господь прилагал спасаемых к церкви»¹, было первейшей задачей апостолов. Тем не менее, идеальной целью проповеди было личное спасение как можно большего числа людей и торжество Церкви в этом от-

¹ Деян. 2:47.

ношении, а далеко не экспансия и насаждение неких христианских социальных моделей и, конечно, не построение мощных государств на основе религиозного учения. Тем самым политические устремления, наблюдаемые в среде ближневосточных христианских общин, скорее всего могут рассматриваться как производные культурно-религиозной и культурно-исторической идентичности, слабо связанные с самими основами веры.

Только приняв эти условия в числе отправных, можно, по-видимому, приблизиться к объективным оценкам событий нынешних и недавнего прошлого, касающихся судьбы христиан региона. Как показывает опыт взаимоотношений религиозных общин Ближнего Востока – а равным образом и внутриобщинные отношения, – выход давних противоречий и острых вопросов в политическую область надолго запускает маховик политического противостояния, а тот, в свою очередь, тут же оказывается в руках заинтересованных игроков уже более масштабного политического поля, вплоть до мирового. Подход к решению вопросов межконфессионального характера в рамках политической парадигмы обречен на расширение круга так или иначе втянутых в конфликт сторон.

Если продолжать эту мысль дальше, то можно прийти к простому, но очень важному выводу. А именно, что политизация религии подменяет ее сущность. Иными словами, политизация (извне или изнутри) переводит сугубо религиозные вопросы в разряд социально-политических, а сами конфессиональные общины заставляет рассматривать в качестве политических акторов, наделяя их лидеров качествами, которые плохо вяжутся с религиозными представлениями по существу.

Внутренняя политизация, или лучше – политизированность, религиозной жизни ближневосточных общин на глазах нескольких поколений в качестве своего результата демонстрирует если не упадок, то, по крайней мере, ослабление внутренних общественных связей, углубление разделенности по многим линиям – как вертикальным, так и горизонтальным. Вместо реального усиления политических позиций за столько лет упорной и опасной борьбы за властные рычаги и адекватное политическое представительство, христиане имеют в лучшем случае смехотворное увеличение квот в законодательных органах (например, в парламенте Египта – после выборов последних месяцев 2015 г.), но и то, пожалуй, по принципу «лучше, чем ничего».

Фасадное представительство христиан в органах власти большинства государств арабского Востока в конечном итоге является во многом результатом забвения богатого опыта Арабского Возрождения (или, Нахды), когда арабы-христиане Османской империи смогли выйти в авангард общества благодаря культурному подъему и социальной деятельности, а уже усилия в этих направлениях, в свою очередь, вынесли их – как следствие – в эпицентр политической борьбы. Нынешняя обеспокоенность арабских христиан неадекватным политическим участием в жизни своих государств заслоняет собой настоящее и надежное основание этого участия – высокий культурный и интеллектуальный уровень, замешанные на чувстве принадлежности своей родной земле и ее многовековой истории, на чувстве патриотизма.

Пожалуй, счастливым исключением в этом отношении отчасти остается Ливан, где политическое представительство христианских конфессий, хотя и снижалось

на протяжении периода независимости, но все же остается довольно стабильным и высоким. Впрочем, в последние годы, отмеченные кризисными явлениями во всех ветвях государственной власти, появились тревожные сигналы возможного пересмотра сложившейся системы ливанского политического конфессионализма. Особенно явным образом политизированность коснулась иерархии и прихожан крупнейшей в стране Маронитской церкви, паства которой разделилась на несколько политических лагерей, непримиримых по отношению к своим оппонентам-единоверцам.

Можно с большой долей уверенности предположить (и доказательства будут представлены ниже), что эта внутренняя политизированность многих христианских общин явилась продуктом политизации извне – как на протяжении двух последних столетий, так и продолжающейся поныне. Вместо продолжения поступательного движения после мощного импульса многопланового развития, данного еще Нахдой, христиане Машрика были увлечены вихрем политической конкуренции. И в дальнейшем в политических целях они, к сожалению, активно использовали средства, предоставляемые им, к примеру, мандатными властями – не только абсолютно чуждыми по духу, но и имеющими далекоидущие цели закрепления на Ближнем Востоке: в наибольшей степени – усиления собственного влияния одной из западных стран в противовес западным же конкурентам, а кроме того – обеспечения противовеса мировой «коммунистической угрозе».

Политизация религиозных общин Ближнего Востока продолжает подогреваться с разных сторон и в настоящее время. Признаки того, что арабы-христиане в большинстве своем увлечены политическим процессом, ос-

тавляя в забвении основания своей культурно-религиозной идентичности, к сожалению, налицо¹. В таком смысле упомянутое выше игнорирование религиозной системы мировосприятия исходит от самих носителей этой религиозной традиции: христиане отчасти принимают навязанные, чуждые им правила игры, пытаются оперировать не присущими им ценностями, полагая, видимо, что идут в ногу со временем. Отголосками абсолютно здравого понимания критической ситуации и возможных путей выхода из нее звучат призывы иерархов основных ближневосточных христианских церквей к верующим не покидать своей родины, не продавать свою землю и недвижимость в попытках найти успокоение за рубежом. Правда, уже теперь, в условиях реальной опасности физического уничтожения или насилия от рук экстремистов и наемников, оставаться на своей земле, на которой предки жили столетиями, становится все труднее.

Масштабы насилия, которым подвергаются конфессиональные меньшинства Ближнего Востока, преимущественно христиане, действительно поражают. Численность христиан неуклонно снижается. В Ираке со времени американского вторжения и падения режима С. Хусейна христианские общины утратили почти 9/10 верующих. Исламисты, чтобы иметь теологически обоснованный предлог согнать иноверцев со своих земель ставили заведомо невыполнимые условия – например,

¹ О недопустимости политизации религии пишет на страницах своей книги палестинский ученый Фуад Фарах, приводя многочисленные исторические примеры негативных последствий взаимопроникновения религии и политики. См.: Фарах, Фуад. Живые камни. Арабские христиане на Святой Земле / пер. с араб. О.И. Фомина. М.: Библос консалтинг, 2012. С. 178, 184.

налог на «подзащитных иноверцев», *джизью*, в размере 250 долл. ежемесячно, как это было в Мосуле. В Ираке, Сирии, Египте, Ливане регулярно совершаются жестокие акты устрашения – нападения на церкви и монастыри, похищения людей, физическое насилие и расправа.

Жертвами исламских экстремистов становятся, конечно, не только христиане, но вообще все, кто собирается отстаивать свой традиционный религиозный уклад, в том числе зачастую и сами мусульмане. Вместе с тем именно христианские общины как наиболее многочисленные и разнородные из автохтонных групп населения рассматриваются в качестве главного препятствия на пути социально-религиозного проекта унификации всего региона под знаменем некоего «очищенного ислама». Христиане при этом входят, очевидно, в число тех, которые, по словам Корана, «слушали слово Аллаха, а потом искажали его, после того как уразумели, хотя сами и знали»¹. В источнике мусульманского откровения звучит призыв к «обладателям писания» – христианам – не следовать «за страстями людей, которые заблудились раньше и сбили многих, и сбились с ровной дороги»². Тем самым подчеркивается особое внимание к согражданам-христианам как объекту усиленной проповеди и одновременно препятствию распространения ислама в его пуристическом и бескомпромиссном понимании. На эту религиозную компоненту накладывается мощнейший фактор негативного внешнего влияния, который на протяжении истории оказывал как правило, лишь деструктивное воздействие

¹ Коран (пер. И.Ю. Крачковского). 2:75.

² Там же, 5:77.

на многоконфессиональные общества рассматриваемых стран региона.

Современное положение ближневосточных христиан и приведшие к нему многогранные исторические процессы должны быть в очередной раз проанализированы в попытке выявить основные причины сложившейся ситуации и тревожных тенденций ее развития. Изменения не только облика, но и самого духа Ближнего Востока уже происходит, и изменения эти носят, по видимому, во многом необратимый характер. Верится, что теоретическое осмысление происходящего сквозь призму новейшей и современной истории может в какой-то степени отдалить печальную перспективу увидеть Ближний Восток наполненным непримиримой межконфессиональной враждой, обедненным той существеннейшей составляющей его исторического, религиозного и культурного наследия, носителями которой являются местные христианские общины.

Фактический материал, подобранный в книге, конечно, не претендует на всеохватность и полноту, а призван лишь иллюстрировать основные направления, подмеченные автором в отношении того или иного исторического процесса, связанного с ближневосточными христианскими общинами.

Значительную часть источников составляют неопубликованные документы – консульские донесения из Архива внешней политики Российской империи МИД РФ, записки, аналитические доклады, обзоры прессы и телеграммы деятелей Коминтерна из Российского государственного архива социально-политической истории в Москве, донесения и телеграммы швейцарских дипломатов из Архива современной истории Цюриха и Швейцарского федерального архива Берна.

Другую часть источников составили опубликованные документы: изданные в разное время посольские донесения из Архива внешней политики Российской Федерации МИД РФ, официальные документы, касающиеся отношений СССР с арабскими странами, а также дипломатическая переписка сотрудников британского внешнеполитического ведомства, опубликованная недавно во многотомном Кэмбриджском издании.

Автор опирался также на высказывания официальных лиц и видных представителей Церквей и религиозных общин, резолюции международных организаций и результатов работы конференций по проблемам ближневосточных христиан, а кроме того – на статистические данные, приводимые государственными структурами некоторых стран и ведущими аналитическими агентствами.

ХРИСТИАНСКИЕ ОБЩИНЫ МЕЖДУ МОЛОТОМ И НАКОВАЛЬНЕЙ

Христиане Ближнего Востока на протяжении XIX в. были сполна охвачены всеми процессами, которые протекали тогда на территориях арабских вилайетов Османской империи. Составляя до четверти населения, они вовсе не были маргинализованной частью общества.

Конечно, находясь в статусе «подзащитных» (ذمّي، اهل الذمة) в государстве с мусульманским правлением, они были ограничены в некоторых правах (например, не имели права носить оружие и служить в регулярной армии), выплачивали налог, взимаемый с меньшинств – джизью. Но в то же время, XIX век обозначил коренной пересмотр отношений к христианским общинам, которые продолжали активно развиваться, в том числе, пользуясь возможностями, предоставляемыми различными религиозными миссиями – в сфере просвещения и образования, медицинского обслуживания и социальной поддержки.

Недолгий период правления ближневосточными территориями (1833–1840) Ибрахима-паши, приемного сына мятежного египетского наместника Мухаммада Али (албанца по происхождению), дали арабским вилайетам толчок в направлении религиозной терпимости (говорили даже о некотором покровительстве христианам). В сирийских областях, как пишет российская историк И.М. Смилянская, «в интересах главным обра-

зом купечества египетское правительство уравнило в правах мусульман и христиан (сирийское купечество в значительной степени было христианского исповедания), христиане допускались к правительственным должностям, могли участвовать в маджлисах, для них были отменены различные унижительные ограничения»¹. Возможно, что в том числе этот пример религиозной политики побудил османского султана Абдул-Меджида издать в 1839 г. Гюльханейский хатт-и шериф, предусматривающий единое для всех жителей империи право на честь, достоинство и имущество, а в 1856 г. – султанский декрет о реформах (Ислахат фермани, больше известный как Ислахат хатт-и хумайюн), где уравнивались в правах мусульмане и немусульмане, предусматривались свобода вероисповедания и запрет на насильственное обращение в любую религию.

Поэтому следует признать грубыми обобщениями, уводящими в сторону от объективного исторического анализа, мнения, подобные тому, например, что высказывал в 1919 г. нью-йоркский пастор и публицист Г.В. Джессап: «В магометанском законе есть только одно слово, выражающее отношение мусульманина к немусульманину, и это джихад, то есть, священная война»².

Маронитско-друзские столкновения 40-х гг., затем резня в Алеппо 1850 г. и резня христиан в Дамаске в 1860 г., несмотря на жесткие меры властей³, опасавшихся интервенции европейцев, побудили, в конце концов,

¹ Смилянская И.М. Крестьянское движение в Сирии и Ливане в первой половине XIX в. М.: Наука, 1965. С. 57.

² Jessup, Henry W. The Future of the Ottoman Empire // *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* (Sage Publ.), Vol. 84: International Reconstruction (Jul., 1919). P. 9.

³ Кобищанов Т.Ю. Дамасская резня // *Православная энциклопедия*. Т. 13. С. 699–700.

французов вмешаться в 1861 г. и применить, в частности, военную силу¹. Известный юрист и историк Малколм Эванс так пишет об этом: «Возможно, самым известным “вмешательством” после Парижского трактата [март 1856 г.] была так называемая французская “интервенция” на территорию современного Ливана в 1860–1861 гг. после волны насилия над христианским населением. Это часто приводится в качестве примера “гуманитарной интервенции”, правда формально она была разрешена всеми участниками Парижского договора (1856 г.), в том числе Портой, путем дополнительного протокола, подписанного в Париже 3 августа 1860 г., преобразованного позднее в договор 5 сентября 1860 г. и продленного 19 марта 1861 г.»²

В результате демонстрации европейцами решимости прибегать к оружию для защиты своих единоверцев, а также политического давления на Порту, Горный Ливан приобрел значительную автономию в составе империи с особой формой правления – по Органическому статуту, выработанному международной комиссией с участием Османской империи, Великобритании, Франции, России, Австрии и Пруссии и окончательно принятому в 1864 г. Вся небольшая горная территория Ливанской мутасаррифии делилась на 6 каз (уездов): 3 маронитских, друзская, православная и греко-католическая, а во главе этой автономии предусматривался губернатор-мутасарриф греко-католического исповедания.

Эта административная единица стала исключительным примером на Ближнем Востоке широкого доступа к

¹ См.: Панченкова М.Т. Политика Франции на Ближнем Востоке и сирийская экспедиция 1860–1861 гг. М.: Наука, 1966.

² Evans, Malcolm D. *Religious Liberty and International Law in Europe*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008. P. 69, n. 106.

политической власти христиан. Возможно, что модель квотирования по конфессиональному признаку в ливанском Административном совете, наряду со старинной османской так называемой *миллетной* системой (особенно эффективной в сфере гражданских судов), стала прообразом знаменитого ливанского конфессионализма – политического участия, увязанного напрямую с принадлежностью граждан к той или иной конфессиональной общине, который сохраняется и в наши дни. Остальные же административные единицы Османской империи не обладали подобными политическими механизмами, сколь бы фасадным характером они не обладали. Если в некоторых из них (например, в Халебском вилайете) и существовала система каимакамов, то все же там далеко не в такой степени, как в Горном Ливане, учитывали интересы подданных христиан. И связано это было, безусловно, с мерой давления «христианских» иностранных государств, интересы которых в разных областях империи были неоднородны, причем невзирая на долю в них христианского населения.

На территориях Ближнего Востока издавна существовали общины нескольких христианских Церквей. Православная церковь была представлена паствой Антиохийского, Александрийского и Иерусалимского патриархатов. Так называемые нехалкидониты входили в Сиро-православную (яковитскую), Коптскую, Армянскую Апостольскую (григорианскую) и Ассирийскую (несторианскую) Церкви. Иногда эти Церкви называют также Древними Восточными: они отошли от единой Церкви после Вселенских соборов 431 (Эфесский) и 451 (Халкидонский) годов.

Собственно римо-католиков среди местного населения было чрезвычайно мало, в основном католики

входили в число униатов: сохраняя свой восточный церковный обряд, они принимали догматику католичества с верховенством римского понтифика, а их священнослужители входили в католическую иерархию. Таковы Маронитская, Мелкитская (или греко-католическая), Ассиро-халдейская, Сиро-католическая, Армяно-католическая Церкви. К тому времени уже существовали в регионе и многочисленные протестантские общины, представлявшие самые разные деноминации – англикане, пресвитериане, баптисты, пятидесятники, евангелисты и др.

Крупные христианские общины входили в систему *миллетов* Османской империи – особой формы управления немусульманским населением, как пишет И.М. Смилянская, основанной на конфессиональном принципе, при которой часть функций управления передавалась в руки духовных иерархов¹.

Что касается демографических показателей, то существующие данные нередко противоречат друг другу. Собственную оценку состава населения давал автор очерка 1862 г. по Сирии для миссионеров-протестантов: все население исторической Сирии, включая Палестину, составляло 1 млн 610 тыс. человек, из которых сунниты и шииты составляли вместе около 850 тыс., алавиты – приблизительно 150 тыс., друзы – 100 тыс., курды – 50 тыс., исмаилиты, езиды и цыгане (нувар) – вместе 20 тыс., евреи – до 25 тыс. (в Иерусалиме – 7 тыс., в Дамаске – 5 тыс., в Алеппо – 4 тыс., в Цфате – 2 тыс., в Тверии – 1,5 тыс., остальные – во всех больших городах

¹ Смилянская И.М. Османское провинциальное управление и общественные институты в Сирии XVIII в. // Государственная власть и общественно-политические структуры в арабских странах: история и современность / ИВ АН СССР. М.: Наука, 1984. С. 55.

и центрах торговли). Из христианских общин наибольшими были православная (Антиохийского и Иерусалимского патриархатов) – 150 тыс. человек, маронитская – 200 тыс., армянская – 20 тыс., сиро-яковитская – 15 тыс., униатские греко-католическая (мелкитская), армяно-католическая и сиро-католическая – вместе 70 тыс. человек. Собственно католиков было незначительное количество, а протестантов, хотя и очень мало, но их число якобы быстро росло благодаря переходу из других общин¹.

Примерно такую оценку давал и генконсул Российской империи в Бейруте К.М. Базили: численность оседлого населения Сирии (включая и Аданский пашалык) и Палестины во второй половине 40-х гг. XIX он оценивал в 1,5 млн чел.² Правда, И.М. Смилянская придерживается несколько иной оценки: она считает, что население исторической Сирии росло незначительно, а в некоторые периоды уменьшалось (эпидемии чумы, разрушительные землетрясения 1737, 1758, 1822 гг.), и в результате, «с конца XVI по конец XVIII в. население Сирии увеличилось с 1,5 до 2 млн чел, т. е. ежегодно возрастало в среднем на 0,16%»³.

Интереснейшие и очень подробные сведения по территориям и населению Малой Азии, Ближнего Востока и Аравии (объединенных автором вместе в «Азиат-

¹ Laurie, Thomas. Historical Sketch of the Syria Mission / American Board of Commissioners for Foreign Missions. Boston: Missionary House, 1862. P. 4–5.

² Базили К.М. Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях / Подг. текста и предисловие И.М. Смилянской. Иерусалим: Гешарим; М.: Мосты культуры, 2007. С. 413. Вообще, автор приводит массу полезных сведений о жизни ближневосточных христиан в XVIII–XIX вв.

³ Смилянская И.М. Социально-экономическая структура стран Ближнего Востока на рубеже нового времени. М.: Наука, 1979. С. 33.

скую Турцию») приведены в материалах 1908 г. – «Лекциях Генерального Штаба Полковника Аверьянова»¹: в начале XX в. из 19,5 млн населения этих территорий османского государства христиане составляли 17,3% (мусульмане – 77,2%, «прочие» – 5,3%). В целом состав населения «Азиатской Турции» был такой: турки-османы – 7 млн 850 тыс. (52,1% от всех мусульман), арабы и феллахи – 4 млн 900 тыс. (3 млн 400 тыс. и 1,5 млн, соответственно), курды (сунниты, шииты, кызылбаши и езиды) – 1 млн 740 тыс., греки (можно предположить, что тут подразумеваются православные арабы, члены греко-православной общины, или миллета) – 1,5 млн, армяне – 1 млн 150 тыс., «мелкие народности, исповедующие ислам»: переселенцы из Кавказа и Крыма: черкесы, чеченцы, кабардинцы, осетины, ногайцы и крымские татары и др. – 400 тыс., лазы – 200 тыс., туркоманы – 200 тыс., «мелкие народности, исповедующие христианство (семиты)» – 750 тыс., из них: марониты – 350 тыс., яковиты – 250 тыс., несториане – 100 тыс., другие – 100 тыс., а кроме того, евреи – 490 тыс., друзья – 200 тыс., ансарии – 90 тыс., цыгане – 30 тыс. человек².

¹ На титульном листе стоит любопытная рукописная «резолюция» от 1918 г.: «Все это теперь не нужно. Изучали бы лучше историю Средней Волги, Московского района и т. д. Ведь вся ближайшая борьба, от которой зависит существование России, предстоит в этих районах. А мы все от печки, все старьё!» 1918, *подпись*. Спустя столетие, ясно, что вывод этот был абсолютно преждевременным.

² Аверьянов П.И. Краткий военный обзор Азиатской Турции / Курс старшего класса Николаевской Академии Генерального штаба, прочитанный в 1907–1908 учебном году. СПб., 1908. С. 71, 95. Кадровый военный, «штаб-офицер для особых поручений» при командующем войсками Кавказского военного округа, Петр Иванович Аверьянов с июля 1901 по май 1905 г. служил секретарем российского генконсульства в Эрзеруме в чине надворного советника.

По «частям Азиатской Турции» П.И. Аверьянов сообщает следующие доли христиан от общей численности населения: Сирия – 28,2% (850 тыс. из 3 млн 385 тыс. чел.), Армения – 26,5%, Анатолия – 17,4%¹.

Что касается «исторической» Палестины, (включая Сектор Газа, Западный Берег, Галилею, Самарию, Иудею и прибрежные территории), то к 1900 г. доля христиан здесь оценивалась в 18% (самые скромные оценки – 10%)².

Достаточно большая доля немусульман в ближневосточных областях империи сама по себе свидетельствовала, что эффективное государственное управление там было обязано устоявшейся системе социальных отношений, где этноконфессиональные меньшинства ни в коем случае не рассматривались как чуждый или временный элемент общества. И действительно, христиане были неотъемлемой частью общества с его культурным наследием и историей. Отношения разных коренных общин (мусульман, христиан, иудеев и др.) не могли не сложиться в своего рода гармонию – со взаимным уважением и взаимной заинтересованностью. Случавшиеся периодически локальные стычки между представителями общин, если они не возникали на бытовой почве, можно, пожалуй, считать экстраординарными.

Имелись вполне определенные причины того, что «подзащитные» христиане нередко становились в глазах мусульманского большинства «подозреваемыми»: особое внимание к ним со стороны иностранных держав

¹ Там же. Табл. 6. С. 98. Данные по Месопотамии – 1,3% христиан – явно занижены.

² Gandolfo, K. Luisa. The Political and Social Identities of the Palestinian Christian Community in Jordan // *Middle East Journal*, Vol. 62, No. 3 (Summer, 2008). P. 437–455. С.438.

(христианских) вызывало объяснимое неприятие согр-ждан-мусульман. Правда, во многом это была «чужая» борьба, и местные христиане зачастую оказывались полем столкновения интересов политических сил, очень далеких от их собственных задач.

Стоит помнить, что, так сказать, ядро Ближнего Востока, Святая Земля всегда была объектом споров за-рубежных христианских миссий. Султанский фирман 1558 г. о свободном посещении Иерусалима гражданами Франции был расценен тогда францисканскими мис-сиями как «зеленый свет» на приоритетное служение в Святых Местах, что вызвало, в частности, справедливое негодование у православных и армян. Как пишет иор-данский историк, председатель Центрального право-славного совета Иордании и Палестины, Рауф Абу Джа-бер, «Борьба между греческими монахами, с одной сто-роны, и французскими, итальянскими и испанскими, с другой, развернулась всерьёз. В ней не было ничего христианского, но она продолжается в той или иной форме вплоть до настоящего времени»¹.

Ливанский историк Никула Зияде связывает воз-никновение ближневосточной униатской греко-католической (*рум-катулик*) общины в 1724 г. с активи-зацией иезуитов и францисканцев с 80-х гг. XVII в., крупные миссии которых находились в Иерусалиме и Каире. Главным проводником идеи унии был, как пи-шет автор, митрополит Сура и Сайды и основатель Спасского монастыря близ Сайды, Евтимииос ас-Сайфи

¹ Abu Jaber, Raouf. Arab Christians in Jerusalem // *Islamic Studies* (Islamabad), Autumn-Winter 2001, Vol. 40, No. 3/4, Special Issue: Jerusalem. P. 597.

(1643–1723), который, оказывается, еще в 1684 г. направил послание в Рим, где исповедал свое католичество¹.

Миссионерство, а тем более прозелитизм, для общества, которое является его объектом, всегда скрывают в себе опасность привнесения существенного элемента чуждого идеологического влияния вначале, а очень скоро и политического – под лозунгом защиты новых единоверцев. Устойчивость общества к инославным веяниям может, по-видимому, находиться во взаимозависимости с гармонией самого общества и государства. Так, профессор антропологии из Беркли, Саба Махмуд, отмечает следующую закономерность: «Христианские европейские правители неоднократно пытались на протяжении XVI века отстаивать свое право защищать христианские меньшинства в пределах османских территорий. Пока Османская империя была сильна, она была в состоянии вместить такое давление, не ставя под угрозу свой суверенитет, но как только османская власть начала падать, она не смогла противостоять западно-европейскому вторжению от имени османских христианских групп»².

В этом утверждении ученая явно идет за М. Эвансом, который считает, что характер договорной практики европейцев с османами в XVIII и XIX веках был связан в основном с властью: «европейские державы могли настаивать, а османы были неспособны сопротивляться»³. Тот, правда, выводит развитие свобод

¹ Зияде, Никула. Аль-масихийа ва-ль-араб (Христианство и арабы). Дамаск: Кадмус, 2001. С. 243–244.

² Mahmood, Saba. Religious Freedom, Minority Rights, and Geopolitics // Politics of Religious Freedom / Ed. by W.F. Sullivan, E.Sh. Hurd, S. Mahmood, P.G. Danchin. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2015. P. 144.

³ Evans, Malcolm D. Religious Liberty and International Law in Europe. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008. P. 64.

религиозных меньшинств в Османской империи из режима капитуляций для европейских торговцев, через преференции для западных христианских миссионеров – к расцвету ближневосточных христиан якобы под западной протекцией, и это представляется, по меньшей мере, трудно доказуемым. Такая переоценка экономической составляющей может быть обусловлена действительно важной ролью зарубежных католических и протестантских миссий, о которой говорит большинство исследователей, в том числе арабских¹.

На высший политический уровень апелляции местных христиан вышли в начале XVIII в.: францисканцы обратились за помощью к австрийскому императору Леопольду I в ответ на якобы имевшее место обращение православного патриарха Иерусалимского Досифея II к российскому царю Петру I. «Каждый европейский монарх, – пишет Рауф Абу Джабер, – начал предлагать защиту здесь определенной конфессии до такой степени, что и армяне стали требовать, чтобы их защищал шах Персии»². Вскоре положение, уравнивавшее в правах православных русских паломников с остальными было прописано отдельной статьей Белградского договора 1739 г.: «Дозволено будет мирянам и духовным лицам свободно посещать Святой Град Иерусалим, а также другие места, достойные посещения, и подданные Оттоманской империи не будут взыскивать с этих паломников никакой подати или платы в Иерусалиме или другом месте; им будут выдаваться нужные паспорта, как Блистательная Порта имеет обыкновение делать это

¹ Зияде, Никула. Аль-масихийя ва-ль-араб. С. 245.

² Abu Jaber, Raouf. Arab Christians in Jerusalem. P. 597.

по отношению к нациям, дружественным Османской империи...»¹.

Впрочем, влияние России в Восточном Средиземноморье существенно уменьшилось, когда минула эпоха славной Архипелагской экспедиции (1769–1774 гг.)², а затем успеха русских, закрепленного в Ясском трактате 1792 г. К середине XIX в. Ближний Восток представлял собой преимущественно сферу интересов западноевропейских государств, активно действовавших среди арабов через свои миссии. К тому времени католические миссии работали в регионе уже несколько столетий; с 1819 г. начинается своя история в Сирии, Ливане и Ираке американское протестантское миссионерство, а с 1840 г. – британское (англиканское).

Имеется документ, дающий представление о масштабах работы западных миссий, причем в районе, не таком обычном для этой цели, как, например, палестинские области, а в Аданском вилайете – самом северном районе Восточного Средиземноморья. Генконсулу России в Бейруте, князю А.А. Гагарину сообщали из Мерсины осенью 1897 г.: «Устройство в Аданском вилайете католической миссии датируется около десятилетия назад. Это лазаристы, обосновавшиеся в Экбесе (санджак Джебель-Берекет), после которых прибыли иезуиты Аданы, за которыми вскоре последовали сестры св. Иосифа Лионского и сестры Богоявленского сестричества св. Иосифа. Все эти религиозные объединения устраивают школы, в которые принимают детей без це-

¹ Цит. по: Лебедев В.П. Святая Земля в ее прошлом и настоящем. М.: Сибирская Благовонница, 2013. С. 101.

² См.: Смилянская И.М., Велижев М.Б., Смилянская Е.Б. Россия в Средиземноморье: Архипелагская экспедиция Екатерины Великой. М.: Индик, 2011.

лей прозелитизма или чего-либо похожего, но в этих школах обучают папские католические деканы, и в то же время невзирая на принадлежность к другим христианским конфессиям. Иезуиты Аданы навещают в домах бедных, раздают милостыню нищим и лекарства больным, стараясь обрести любовь и популярность. Американская миссия существует давно – уже почти 40 лет. Американские миссионеры имеют целью проповедь среди армян-грегориан и ведут ее с большим успехом, поскольку армяно-протестантская община очень велика в Хатзине и Адане. В Тарсе и Мерсине американские миссионеры ведут проповедь среди православных арабов и феллахов. Среди первых они преуспели более или менее, но немного, но османское правительство предостерегает феллахов посылать детей в американские школы»¹.

Яркой страницей в поддержке православных арабов явился период деятельности основанного в 1882 г. российского Императорского православного палестинского общества, которое в 1895 г. стало расширять свою деятельность на всю территорию т. н. исторической Сирии (Билад аш-Шам). Эта поддержка была совершенно свободна от каких-либо военно-стратегических целей, но была нацелена на укрепление образа России как покровительницы единоверцев и, возможно, отчасти на предотвращение перехода местных христиан в унию с Римом (или, словами инструкции Синода, данной Русской духовной миссии в Иерусалиме, «удержать арабов в Православии и не допускать их к переходу в латинскую

¹ АВПРИ. Ф. 208, оп. 819, д. 309. Консульство в Бейруте. Католические дела. Донесение из Мерсины, 28 октября / 9 ноября 1897 г. (на франц. яз.) Л. 3–4.

веру»)¹ или же в протестантизм; она заключалась в основном в создании системы начального школьного образования православных палестинцев, сирийцев, ливанцев². К 1914 г. образовательная система ИППО насчитывала уже более 100 школ.

Как было прежде, и как будет на протяжении всего XX в., центральной османской власти были выгодны внутренние неконсолидированные, разобщенные христианские общины. Поэтому местные чиновники находили вполне допустимыми раздоры как между разными конфессиональными общинами христиан, так и их внутренние нестроения. Документы начала прошлого века дают богатое подтверждение этому обобщению, и вот одно из таких свидетельств. Российскому послу в Константинополе И.А. Зиновьеву сообщали в 1901 г.: «Аданский вали Бахри Паша находит удобным для себя продолжение распри среди православной общины Аданского вилайета, так как эта распря обессиливает православную общину и ставит ее в более зависимое положение от турецких властей. Весьма вероятно, что Бахри Паша представляет Высокой Порте все выгоды для турок, протекающие, по мнению многих турецких

¹ Цит. по: Якушев М.И. Антиохийский и Иерусалимский патриархаты в политике Российской империи. 1830-е – начало XX века. М.: Индрик, 2013. С. 376. См.: Смилянская И.М., Горбунова Н.М., Якушев М.М. Сирия накануне и в период Младотурецкой революции. По материалам консульских донесений / Институт востоковедения РАН. М.: Индрик, 2015. С. 39.

² Генконсул в Бейруте Г.Д. Батюшков в одном из донесений писал о «желательности расширения сети школ Императорского Православного Палестинского Общества в виду громадного значения, даже самых начальных школ в укреплении начал православия в детях, которые впоследствии уже не изменяют вере своих предков и не поддаются многочисленным соблазнам инославной пропаганды, с которой им впоследствии приходится постоянно соприкасаться». АВПРИ. Ф. 208, оп. 819, д. 413. Донесение № 176, 7 марта 1914 г. Л. 390об.

администраторов, от раздоров среди христиан, и что центральное правительство разделяет мнение местных властей»¹.

Можно с уверенностью предположить, что такое мнение во многом было связано с болезненным для турок «армянским вопросом» – освободительным движением армян по большей части восточных вилайетов империи в последней четверти XIX в. Раздражение властей достигало такой степени, что еще в 1884 г. великий визирь Саид Халим-паша высказывал следующее мнение: «Наиболее действенным средством для решения армянской проблемы является уничтожение армянской нации»². Массовые репрессии прошли в Самсуне в 1891 г., причем были применены армейские подразделения, действовавшие под лозунгом «город Самсун без самсунцев»³. Во ответ на это в 1894–1896 гг. произошли кровавые столкновения в вилайетах Ван, Битлис, Харпут и Диарбекир. Число жертв только среди армян за 1894–1895 гг. оценивалось в 300 тыс. чел.⁴ Прошли армянские погромы в Адане, Биреджике и Урфе, причем нередкими были нападения на христианские деревни и монастыри, как, например, в Йенидже Кале в 1896 г.⁵

¹ АВПРИ. Ф. 208, оп. 819, д. 310. Консульство в Бейруте. Православие. Восточные Церкви. Донесение послу И.А. Зиновьеву № 147, 16 апреля 1901 г. Л. 6.

² Захр ад-Дин, Салех. Аль-арман – шааб ва кадыйя (Армянский народ и армянский вопрос). Ад-дар ат-такдымийа, 1988, с. 69 (Цит. по: Аль-Алаюви, Мухаммад Абд аль-Хади. Аль-хиджрат аль-хариджийа мин ва иля Сурия фи ль-аср аль-усманий 1831–1916. Дамаск: Дар аль-Васим, 2003. С. 36).

³ Аль-Алаюви, М. Аль-хиджрат... С. 37.

⁴ Борьян Б.А. Армения: Международная дипломатия и СССР. Т. I. М. – Л., 1928. С. 262.

⁵ Syria and Palestine / Handbooks prepared under the direction of the Historical Section of the Foreign Office, No. 60. London: H. M. Stationery Office, 1920. С. 46.

Швейцарская исследовательница Кристин Шайо пишет, в частности, о гибели 25 тыс. из 30-тысячной армянской общины Аданы¹.

Жесточайшие карательные меры были применены для подавления волнений армян в Зейтуне, в Марашском санджаке (горном районе с большинством армянского христианского населения) в 1895 г. В 1896 г. волна столкновений докатилась и до Стамбула. Во многом восстание было вызвано национально-религиозной политикой Порты: для «надзора» за беспокойными «христианскими» районами еще ранее, в 60-е гг., там были расселены северокавказские иммигранты-мусульмане. К 1881 г. на территории санджака проживали уже 800 «черкесских» семей в 6 селах². Приведенный пример – лишь один из череды мер османских властей по использованию в «государственных» интересах межнациональной и межрелигиозной розни.

Младотурецкая революция 1908 г. не принесла облегчения национальным и религиозным меньшинствам империи, не обеспечила и ожидаемого равенства подданных. Напротив, известны слова тогдашнего министра внутренних дел младотурецкого правительства, Мехмета Талаата-паши, произнесенные в Салониках 6 августа 1910 г., в которых он с пренебрежением отвергает идею равенства с «гяурами», поскольку она якобы «несбыточная и идеалистическая, враждебая шариату и чаяниям сотен тысяч мусульман»³. Можно предполо-

¹ Шайо, Кристин. Жизнь и духовность Восточных Православных Церквей сирийской, армянской, коптской и эфиопской традиций / пер. с фр. Киев: Дух і літера, 2013. С. 131.

² Кушхабиев А. Черкесы в Сирии. Нальчик, 1993. С. 64.

³ Dadrian, Vahakn N. The Armenian Question and the Wartime Fate of the Armenians as Documented by the Officials of the Ottoman Empire's World

жить, что такое раздражение подпитывалось хищнической политикой на Ближнем Востоке, в частности, Франции, державших в своих руках финансы и кредиты Османской империи, а также потокавшей ей Великобритании. Впрочем, российский посол в Стамбуле Н.В. Чарыков, упоминая об этом в своих воспоминаниях, не обходит стороной и оскорбительный просчет российской службы императорского протокола, воспрепятствовавшей запланированному визиту Николая II в Стамбул по дороге в Италию – с ответным визитом к королю¹.

Вскоре после младотурецкой революции в разных районах Аданского и Халебского вилайетов произошли христианские погромы, вошедшие в историю как «Аданская резня», или «Аданские избиения» 1909 г. Российский консул в Алеппо так оценивал эти события и их отзвуки в христианской среде: «Тяжелое впечатление, произведенное на местное христианское население беспорядками, бывшими два году тому назад в Аданском и отчасти в Алепском вилайетах здесь еще не улеглось <...> На настроение местных христиан крайне удручающим образом повлияла амнистия, дарованная Е. В. Султаном всем магометанам, приговоренным за последние избиения, не говоря уже о том, что многие из виновных не были, как меня уверяют, даже привлечены и к суду. Местные христиане не проч теперь даже приписывать избиения, в силу принципа “*cui prodest*”, скорее младотуркам, чем низложенному султану Абдул-Гамиду. <...> На все, что можно было критиковать в дей-

War I Allies: Germany and Austria-Hungary // *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 34, No. 1 (Feb., 2002). P. 69.

¹ Чарыков Н.В. Беглый взгляд на высокую политику. М.: ВИКМО-М; Русский путь, 2016. С. 188–189.

ствиях военных судов, на факт, что в Аданских избиениях участвовали солдаты, принадлежавшие к войсковым частям, боровшимся за конституцию, и на самую амнистию, они смотрят теперь, как на подтверждение этого взгляда, приписывая партии у власти [Единение и прогресс, или Иттихад ве теракки. – А. С.], по желанию которой, по их словам, амнистия была дана, какую-то солидарность с убийцами, какое-то опасение их преследовать. Вследствие этого местные христиане столь же мало верят в гуманность младотурок, как и в человеколюбие тех, которых они заменили, в чем несколько не ошибаются»¹. Подобного же мнения консул придерживался и ранее, докладывая в апреле 1910 г.: «Дарованная амнистия в глазах местных христиан <...> указывает на солидарность партии у власти с убийцами. Ныне они сопоставляют с вышепредставленным многие факты, которые прежде в их глазах не имели такой рельефности. Они теперь припоминают и участие во вторых Аданских избиениях, более ужасных, чем первые, войск 1-го и 2-го, т. е. Румелийских корпусов, и действия военных судов в Антиохии и Марраше, состоявших всецело из сторонников партии у власти и показавших такое непростительное пристрастие к виновным»².

Вообще отмечалось крушение надежд на либерализацию общественной жизни, которые связывались с линией младотурок, сокрушивших пресловутый режим «зулюма» (гнёта) султана Абдул-Хамида II. Напротив, факты показывали ужесточение политики центральной

¹ АВПРИ. Ф. 151 Политархив, оп. 482, д. 241. Копия донесения консула в Алеппо Фон-Циммермана от 31 мая 1911 г. за № 61 в Посольство в Константинополе. Л. 53–53об.

² Там же. Копия донесения консула в Алеппо Фон-Циммермана № 57, 20 апреля 1910 г. Л. 8об.–9.

власти, в том числе политики религиозной. «Новый режим, – писал консул в Алеппо, – подействовал здесь на магометанскую среду совершенно в обратном смысле против желаемого. Круг местных магометан стал замкнутее прежнего и в стране, где прежде магометане относились к христианам мягче и были общительнее, чем где-либо в другой части Турции, замечается ныне воцарение крайнего и невиданного религиозного фанатизма»¹.

Христиане Юго-Восточной Анатолии и Северной Сирии ощущали напряжение отношения мусульман к христианам, которое всячески стимулировали турецкие власти. Очевидцы докладывали о нараставшем «мусульманском фанатизме» и в среде низших слоев, и целенаправленном отстранении христиан от государственных должностей: «Усугубление религиозного фанатизма заметнее всего в вопросе принятия христиан на турецкую по вилаету правительственную службу. Их ныне стараются или вовсе отстранить, или обходить и возможно меньше вознаграждать тех из них, которые здесь на турецкой службе еще остаются. <...> Из канцелярии генерал-губернатора удалены все христиане. На службе почтового ведомства их оставлено только два»². Был даже разослан особый циркуляр, предписывавший принять меры по соблюдению исламских обычаев среди имперских служащих – «всем турецким сановникам и служащим в провинции строжайшим образом и под страхом сильного наказания держаться предписаний

¹ Там же. Копия донесения консула в Алеппо Фон-Циммермана № 129, 15 сентября 1910 г. Л. 21об.-22.

² Там же. Л. 24.

магометанской веры и магометанских обычаев и обрядов»¹.

Очередной виток межконфессиональной напряженности был вызван начавшейся в сентябре 1911 г. войной с Италией. Консул в Алеппо сообщал о предупрежденной попытке вызвать избиения христиан в Мараше в начале весны 1912 г.: «В таком настроении магометане, помимо других причин, обыкновенно вызывающих такие беспорядки, кроется ныне и недовольство против итальянцев из-за войны, перешедшее затем и вообще на христиан, особенно же имеющих связь с Римом, которых обвиняют в сочувствии итальянцам из-за веры, и даже в солидарности с последними. Это недовольство христианами вообще несколько раз проявлялось и в самом Алеппо, хотя, правда, лишь единичными случаями. <...> Вот уже около месяца с половиною, как разными шейхами произносятся в местных мечетях проповеди против христиан в связи с Итало-турецкою войною»².

Как и следовало ожидать, вскоре с большой силой проявилось неустойчивое положение автономии Горного Ливана как уникальной территории с преимущественно христианским населением. Против административно-уравнительных планов младотурецкого правительства в отношении Ливанской мутасаррифии резко выступили сирийские и ливанские националисты, открыто опиравшиеся на поддержку европейцев. Об этом, в частности, наглядно свидетельствуют документы т. н.

¹ Там же. Копия донесения консула в Алеппо Фон-Циммермана № 61, 31 мая 1911 г. в Посольство в Константинополе. Л. 56об.

² Там же. Донесение консула в Алеппо Фон-Циммермана № 59, 15 марта 1912 г. в I Департамент МИДа. Л. 84–84об.

Арабского сирийского конгресса¹, прошедшего в Париже, датированные 21 июня 1913 г. Требования членов Конгресса сводились в основном к децентрализации. В подписанной Абдулхамидом Захрауи (председатель), Шукри Ганемом (зам. председателя) и Шарлем Даббасом (секретарь) резолюции значилось следующее: «3) Важно установить в каждом из сирийских и арабских вилайетов режим принимающий во внимание соответствующие их нужды и их способности. 4) Бейрутский вилайет, сформулировал свои требования в специальном по этому случаю проекте его Генассамблеи от 31 января 1913 г., основанном на двойном принципе распространения власти Генерального совета вилайета и назначения иностранных советников, и Конгресс настаивает на применении указанного проекта»². (Между прочим, один из пунктов документа гласил: «Конгресс выражает симпатию реформистским и децентрализаторским требованиям османских армян», и этот чувствительный для Порты момент не мог, конечно, не вызвать в скором времени острой реакции).

На состоявшемся почти тогда же и там же заседании т. н. Ливанского комитета под председательством Шукри Ганема был сформулирован и доведен до сведения иностранных посольств в Париже «протест против нарушения Оттоманским Правительством органического

¹ Подробно о подготовке и работе Арабского конгресса в Париже см.: Котлов Л.Н. Становление национально-освободительного движения в арабских странах Азии / МГУ им. М.В. Ломоносова, ИСАА. М.: Наука, 1986. С. 294–302.

² АВПРИ. Ф. 151 Политархив, оп. 482, д. 2612. Л. 6 (на франц. яз.).

статута Ливана», о чем и сообщал в российский МИД наш посол (бывший глава МИДа) А.П. Извольский¹.

Имели место, правда и такие обращения к иностранным государствам, которые трудно характеризовать иначе, как провокативные. В частности, от имени некоего Финикийского прогрессивного общества по МИДам ряда государств было разослано рукописное послание (его подписал секретарь Общества, некий Агнатиефф Бадран; написано по французски на бланках: The Phoenician Progressive Society, 55 Broadway, New York City), в котором содержался следующий призыв: «...Сирийцы – этот несчастный народ – вызывают к вам, о цивилизованный мир, о великой несправедливости. Сирийцы вызывают к вам; но все, о чем они просят, это иметь, как и в остальном мире, место под солнцем. <...> Турок – это демон страха и несправедливости, а араб-мусульманин – слишком равнодушен и фанатичен, чтобы мочь или хотеть реагировать. Сирийцы просят Россию, Англию, Германию, Францию, Австрию и Италию, эти великие нации просвещения и прогресса, чтобы войти под их благожелательное покровительство. Мы просим их о европейском правителе, желательно нейтральной национальности, который был бы подотчетным великим нациям и сирийцам, представленным своими [законодательными] палатами. Мы просим их сделать возможной наше освобождение, как они сделали возможным освобождение наших братьев с Балкан! <...> Остановите века рабства. Освободите, освободите, о свободные христианские нации! Станьте в этом мире инструментами Святого Провидения, будьте достойны-

¹ Там же. Императорское Российское Посольство в Париже. Донесение [Посла в Париже А.П. Извольского товарищу Министра иностранных дел] А.А. Нератову, № 506, 23 июня / 6 июля 1913 г. Л. 5.

ми вашего положения!»¹ Такой открытый призыв к европейской интервенции, несмотря на его внешне наивный, но, по-видимому, провокационный характер, не мог не раздражать османские власти. И без сомнения, мольба к «свободным христианским нациям» о защите арабов работала на противопоставление мусульман и христиан империи. Особенно болезненно она воспринималась османами в свете недавней войны с Италией за ливийские территории.

Так или иначе, деятельность арабских националистов – конечно, не только сирийских и ливанских, но и египетских, иракских и др.² – в условиях накала международной обстановки и прямой угрозы войны стала серьезной причиной репрессий против арабских активистов и ужесточения политики центральной власти в отношении арабских административных единиц империи. Важно при этом, что собственно религиозный аспект участия арабов в национальном движении практически не имел значения, что признают даже критики светского национализма. «В начале XX в., – пишет Пол Готфрид, поддерживая мнение Эли Кедури, – среди ярых арабских националистов были и марониты, и православные христиане, искавшие связи с арабами-мусульманами на светской основе; правда арабскому национализму суждено было пойти по иному пути»³.

Немаловажным фактором, усугублявшим положение ближневосточных христиан и выставившим в оче-

¹ Там же. Письмо российскому Министру иностранных дел (подписано «Секретарь Финикийского прогрессивного общества, Агнатиефф Бадран»). Л. 3–4. (на франц. яз.)

² См. подробно: Котлов Л.Н. Становление... С. 223–331.

³ Gottfried, Paul E. Multiculturalism and the Politics of Guilt: Towards a Secular Theocracy. Columbia – London: Univ. of Missouri Press, 2002. P. 134.

редной раз в невыгодном свете Горный Ливан, стал стал вопрос о мобилизации христиан в османскую армию. Подготовка к ней началась еще зимой 1910 г. (например, российский генконсул в Иерусалиме докладывал, что «немусульмане, подлежащие отбыванию воинской повинности были призваны, освидетельствованы и распределены по классам, в ожидании приемки»¹). Весной российский посол в Стамбуле писал в МИД: «1 марта нового стиля этого года в Турции произошло событие, призванное иметь большое влияние на будущую судьбу Оттоманской Империи: началась приемка в турецкое войско немусульман. <...> В обновленной Турции не может быть терпимо несение одними мусульманами натуральной воинской повинности, которая для немусульман заменялась до сих пор денежной повинностью (бедели-аскарие). Однако к этой необходимости обе стороны, мусульмане с их правительством и христиане с иными иноверцами, отнеслись несочувственно. Первые не без основания опасаются, что включение в ряды турецкой армии значительного числа христиан разных исповеданий и евреев и притом не только нижних чинов, но со временем и офицеров, подорвет в корне то духовное единство, которым доньше отличалось войско Султанов-халифов, победившее пол-мира во имя Аллаха и Его Пророка. Вторые идут неохотно защищать цену своей жизни турецкое государство, в коем они до сих пор занимали положение приниженной райи, и освобождение из-под ига коего является до сих пор для многих из них заветным идеалом. Вместе с тем, совместная жизнь христиан и мусульман в казарменной об-

¹ АВПРИ. Ф. 151 Политархив, оп. 482, д. 3143. Копия секретного донесения генконсула в Иерусалиме А. Круглова в Посольство в Константинополе № 188, 19 февраля 1910 г. Л. 2.

становке представляет столько трудностей и даже опасностей в религиозном и бытовом отношениях, что духовные начальники немусульман, во главе со Вселенским Патриархом, сочли долгом обратиться, начиная с лета прошлого года, к Порте с целым рядом запросов, пожеланий и требований, касающихся насущных интересов будущих немусульманских чинов Оттоманской армии»¹.

Ливанские горы стали тогда убежищем для очень многих христиан, не желавших подвергать себя опасности в рядах регулярной османской армии, справедливо опасаясь жестоких притеснений со стороны турецкого командования и сослуживцев-мусульман.

С течением времени стали все более ужесточаться как реквизиции, так и преследования за уклонение от службы, причем, как христиан, так и мусульман. «Даже мусульмане из солдат, – сообщал генконсул в Бейруте Г.Д. Батюшков, – писали из-за Алеппо самые отчаянные письма об условиях, в которых приходится жить и идти походом войскам. Большинство умоляли родных пожертвовать всем достоянием, лишь бы выкупить их от обязательства идти дальше»². Нечего и говорить, что христиане, имевшие возможность укрыться у родственников в Ливанских горах, или в тамошних монастырях, или же выехать за рубеж (например, в Америку), не медлили этим воспользоваться.

Христианские священники и епископы, трезво оценивая ситуацию, конечно, пытались всячески помочь

¹ Там же. Деша (доверительно) гофмейстера Чарыкова. Пера, № 37, 25 февраля / 10 марта 1910 г. Л. 11–11об.

² АВПРИ. Ф. 151 Политархив, оп. 482, д. 413. Донесение генконсула Г.Д. Батюшкова в I Департамент МИДа, № 596, 26 октября 1912 г. Л. 147.

своим прихожанам. Генконсул Г.Д. Батюшков сетовал в одном из своих донесений: «Надо признать, что роль духовных глав населения немусульманского ныне нелегка: имея своими противниками все христиан, мусульмане стараются дать почувствовать иноверцам, что они все же господа у себя и в то же время подозревают каждого христианина в сочувствии врагам и отсутствии патриотизма»¹.

В этом отношении известный арабский историк Юсеф аль-Хаким приводил в своей книге эпизод с разбирательством по делу освобождения от службы одного православного, за которого ходатайствовал бейрутский митрополит Герасим. На призывной комиссии с участием представителей всех конфессий председатель Хусни-бей отклонил все доводы освобождения от службы этого юноши по болезни, но митрополит Герасим продолжал настаивать. Дело дошло до османского верховного главнокомандующего, Джемал-паши, и митрополита чуть было не отправили в ссылку в сирийскую провинцию, но затем он вынужден был предстать перед окружным церковным судом в Баламандском монастыре под председательством православного патриарха Григория Хаддада².

С началом Первой мировой войны ливанский Административный совет был вынужден вынести решение о выдаче идентификационных карт для ливанцев, подобно тем, что выдавали остальным жителям империи. Это стало предвестником упразднения особого статуса ливанцев в области налогообложения, а также жесто-

¹ Там же. Л. 146.

² Аль-Хаким, Юсеф. Бейрут ва Любнан фи ахд Аль Усман (Бейрут и Ливан в османский период). Бейрут: Дар ан-нахар лин-нашр, 1991. С. 223.

чения цензуры по новому османскому (младотурецкому) закону о печати¹.

Не заставили себя ждать и жесткие репрессии арабских деятелей в Бейруте, Дамаске и Иерусалиме, в том числе христиан, выступавших за децентрализацию империи, и даже публичная казнь через повешение в 1916 г. обвиненных в государственной измене².

Сопровождавшие Мировую войну массовые притеснения, депортации и истребление христиан Малой Азии³, вошедшие в историю как «Геноцид 1915 года» армян, сирийцев-яковитов (именовавшихся *сурьян*, *сурьойе*, *я'кубийун*) и ассирийцев (*атураи*, *наساتыра*), радикально изменили ближневосточные общества, сдвинув этноконфессиональный баланс и породив огромные массы беженцев – по территориям нынешних Сирии, Ирака, Иордании, Ливана⁴ (а также районов Турции, Ирана и др.).

О ходе геноцида 1915–1917 гг. известны многие страшные факты, в том числе и то, что его жертвами стали далеко не только армянские христиане, но и проживавшие в тех районах сирийцы-яковиты, а также ассирийцы⁵. Известно, что из числа депортированных из

¹ Hakim, Carol. The Origins of the Lebanese National Idea: 1840–1920. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2013. P. 206.

² Atiya, Aziz S. A History of Eastern Christianity. London, 1968. P. 410.

³ Абдо, Самир. Аль-масихийун ас-сурийун: кадиман ва хадисан (Сирийские христиане: прошлое и настоящее). Дамаск: Дар Аля ад-Дин, 2002. С. 102.

⁴ См. подробнее: Сарабьев А.В. Дома, за рубежом. Миграции христиан Сирии и Ливана (вторая половина XIX – первая половина XX в.). М.: ИВ РАН, 2012. С. 175–203.

⁵ К 100-летию геноцида ассирийцев, в мае 2015 г. в Швеции, где проживает крупнейшая их община, вышел документальный фильм Азиза Саида «Seyfo 1915 – Assyrian Genocide». URL: <http://www.aina.org/news/20150511185304.htm>.

Юго-Восточной Анатолии яковитов в результате всех мытарств, включая набеги «летучих отрядов» погибли, как пишет К. Шайо, около трети, то есть порядка 100 тыс. человек – в окрестностях Диарбекира, Харпута, Мардина, Урфы и Тур-Абдина¹.

«Турецкие власти распространяли слухи о том, – писал Л.М. Саргизов, – что Россия вооружает ассирийцев, чтобы направить их против курдов. <...> Вбив клин между ассирийцами и курдами, турки приступили к физическому истреблению ассирийцев»². В донесении российского вице-консула в Урмии еще от 24 октября 1914 г. о положении ассирийцев говорилось: «Ходят слухи о настоящей резне»³.

Автор книги 1916 г. об ассирийцах-несторианах так писал о начале геноцида, который в отношении ассирийцев получил впоследствии особое название *сейфо*: «В течение нескольких месяцев они держались в своих горных крепостях, надеясь на помощь русских; когда это не удалось, и враги их обступили, они были вынуждены бежать, и многие при этом погибли. Первая атака объединенных сил турок и курдов была предпринята в июне 1915 г. и оказалась весьма успешной. Люди были изгнаны из своих долин в высокие горы. На этом этапе было потеряно еще не так много жизней, но множество деревень было разрушено»⁴.

¹ Chaillot, Christine. The Syrian Orthodox Church of Antioch and All the East: a brief introduction to its life and spirituality. Geneva: Inter-Orthodox Dialogue, 1998. P. 26.

² Саргизов Л.М. Ассирийцы стран Ближнего и Среднего Востока: первая четверть XX века. Ереван, 1979. С. 25.

³ ЦГВИА. Ф. 1082, оп. 2, д. 8. Л. 120. (Цит. по: Там же.)

⁴ Yohannan, Abraham. The Death of a Nation. The Ever Persecuted Nestorians or Assyrian Christians. New York – London: Knickerbocker Press, 1916. P. 147.

Ассирийцы сопротивлялись отчаянно, выставляя иногда по несколько десятков тысяч бойцов. Многие из их лидеров единственным для себя союзником в этой борьбе видели в русских. Ассирийский патриарх Мар-Шимун Беньямин писал тогда же русскому командованию: «Вот уже больше месяца наша нация сражается в горах против курдов и прибывших турецких войск во главе с вали Мосула. Турки захватили наши села и все сожгли. Сейчас ассирийцы ушли в горы Тияри, Тхумы и Диз, где умирают от голода. Кончились патроны. Мы окружены, наше положение безвыходное и ужасное. Просим вас прислать сюда свои войска во имя Христа»¹.

Опираясь на документы АВПРИ, К.П. Бар-Маттай и И.И. Мар-Юханна писали, что после согласования с русским генералом Чернозубовым 29 июля 1915 г. патриарх Мар-Шимун принял решение поднять все ассирийское население Хаккари (а это несколько сот тысяч человек – со всем скарбом и скотом) и двинуться навстречу русским в Иран. Турецкие и курдские отряды нападали на ассирийские колонны на протяжении труднейшего стокилометрового перехода².

В дальнейшем «ассирийский вопрос» пытались использовать в своих стратегических интересах не только русские генералы (в частности, обращая их против османских властей, но одновременно препятствуя поначалу их эмиграции за пределы Турции – в Иранский Азербайджан): с ассирийским патриархом неоднократно встречались представители германской военной миссии, предлагая свою помощь вооружением и финан-

¹ Цит. по: Козловский Н. Деятельность миссионеров в Азии. С. 36.

² Матвеев К.П. (Бар-Маттай), Мар-Юханна И.И. Ассирийский вопрос во время и после Первой мировой войны (1914-1933 гг.). М., 1968. С. 57.

сами¹. Вообще, как писал М.С. Лазарев, «в горестной судьбе маленького ассирийского народа, как в капле воды, отразилась антинародная сущность ближневосточной политики империалистических держав, использовавших в своих интересах узколобый национализм влиятельных феодальных и буржуазно-помещичьих кругов Турции, Ирана и Ирака, а также оппортунизм и политическую слепоту некоторых ассирийских лидеров»².

Существуют разные оценки числа депортированных малоазийских христиан и жертв среди них: данные по османским, армянским и европейским источникам противоречат друг другу. Так, в рапорте консула Германии в Алеппо Вальтера Росслера от 20 декабря 1915 г. значилось, что было депортировано 4/5 армянского населения Турции, то есть около 1,5 млн чел.³ В то же время, турецкий министр внутренних дел Мустафа Ариф (Деймер), как передает историк Вахакн Дадрян, в 1918 г. сообщал, что во время депортации погибли около 800 тыс. армян⁴. По приблизительной оценке на 1919 г. посла США в Стамбуле Генри Моргантау, число жертв среди армянского населения составило от 600 тыс. до миллиона человек⁵. Американский политолог Роберт Мелсон,

¹ Об этом доносил российский консул в Табризе: «...Оправдываются секретные совещания немецких агентов с ассирийским патриархом Мар-Шимуном о возвращении его народа обратно на свои места. Обещают ему оружие, пушки и материальные средства помощи». С.м: Там же. С. 59.

² Лазарев М.С. Предисловие // Там же. С. 6.

³ Аль-Алаюви, М. Аль-хиджрат..., с. 41.

⁴ Dadrian, Vahakn N. The Documentation of the World War I Armenian Massacres in the Proceedings of the Turkish Military Tribunal // *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 23, No. 4 (Nov., 1991). P. 569.

⁵ Morgenthau, Henry. *Mémoires de l'ambassadeur Morgenthau: vingt-six mois en Turquie*. Paris: Payot, 1919. P. 279.

соглашаясь с оценками Арнольда Тойнби и Йоханнеса Лепсиуса, полагает, что число жертв репрессий и депортации армян приближалось к 1 млн чел.¹ В любом случае, цифры эти превосходят всякое воображение, учитывая сравнительно короткий срок той чудовищной «акции».

Трагические события имели колоссальные последствия для всего Ближнего Востока – в том числе тем, что породили массовые внутренние миграции с их тяжелыми гуманитарными проблемами, став дополнительным мощным фактором эмиграции христиан за рубеж. Главное, что эти события отозвались в сознании ближневосточных христиан страхом за свои судьбы и недоверием к имперской власти, в одночасье отказавшейся от основ декларированной религиозной политики. Вполне вероятно, что трагедия малоазийских христиан столетней давности стала опорой своего рода моста в следующий колониальный период на Ближнем Востоке – мандатный, – обострив социальные отношения и еще больше развернув надежды региональных религиозных меньшинств в сторону зарубежных покровителей.

¹ Melson, Robert F. *Revolution and Genocide: On the Origins of the Armenian Genocide and the Holocaust*. Chicago, 1992. P. 146; см. также: Lepsius, Johannes. *Le rapport secret sur les massacres d'Arménie*. Paris: Payot, 1918.

«ОТПУЩЕННЫЕ ПОВОДЬЯ» ЭМИГРАЦИИ

*«... В тот же день я переселился
в сердцевину айвы, где зёрен не так
много и они молчаливы».*

Джебран Халиль Джебран.
«Гранат». Нью-Йорк, 1918

Широкое миграционное движение охватывало практически все христианские общины Леванта. Оно оказало многостороннее и долгосрочное воздействие на развитие ближневосточных социумов. Безусловно, и внутренние миграции населения, и эмиграция за рубеж не могли включать только христиан: с начала века в общем миграционном потоке отмечалось нарастание доли эмигрантов-мусульман. Как говорилось, например, в докладе 1911 г. по Сирии британского Комитета коммерческой информации, «Большинство эмигрантов из этих районов – христиане, но мусульмане и друзья также выезжают в большом количестве, и все они представляют рабочий класс»¹. Все же на численности христианских меньшинств миграции отразились в наибольшей степени – не только по абсолютным статисти-

¹ Weakley, Ernest. Report upon the Conditions and Prospects of British Trade in Syria: Presented to both Houses of Parliament / Board of Trade Upon Commercial Intelligence Committee. London: His Majesty's Stationery Office, 1911. (Electronic Edition) Halle (Saale): Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, 2009. P. 10.

ческим показателям, но и принимая во внимание относительную долю отъезжающих.

Плавное развивавшееся движение эмиграции в Египет, другие африканские страны, а затем – через европейские порты – на Американский континент, достигло к последнему десятилетию XIX в. высоких показателей. Сиро-ливанскую эмиграцию через левантийские порты в то время составляли в основном христиане, и особенно интенсивно она стала расти именно в последней четверти столетия, хотя уже к 1876 г. сиро-ливанские общины (их членов за рубежом чаще называли «азиатские турки») существовали – помимо небольших традиционных общин на юге Франции и в Египте – в Аргентине, Бразилии, Мексике, США, на Филиппинах, в Сингапуре, Австралии, Новой Зеландии и Трансваале¹. Официальное издание британского внешнеполитического ведомства оценивало ежегодную эмиграцию через сирийские порты в 60–80-е годы XIX в. в 4–5 тыс. чел.² Общее количество выехавших за последние десятилетия XIX в. составило при этом более 120 тыс. чел.³

Юсеф аль-Хаким в 40-х годах XX в. так писал о ближневосточной эмиграции: «Бедность была главной причиной отъезда. Тесна территория Горного Ливана в границах, установленных по международному статуту от 1861 г., и мало на ней земли, пригодной к использованию, но обе эти особенности никак не сочетаются с развитостью ливанцев и их колоссальными усилиями,

¹ Aboussouan, Benoit. Le problème politique syrien. Paris: Chauny et Quinsac, 1925. P. 28.

² Great Britain, Foreign Office. Syria and Palestine / Handbooks prepared under the direction of the historical section of the Foreign Office, No. 60. London: H. M. Stationery Office, 1920. P. 37.

³ Safa, Elie. L'emigration libanaise / Préf. de A. Naccache. Beyrouth, 1960. P. 189.

превратившими скалистые горы и долины в райский сад <...> Следом за ливанцами стали уезжать и сирийцы; и они держались все вместе и со временем завоевали достойнейшее положение, а в некоторых странах даже превзошли других иммигрантов и местное население, но однако не забыли своих родных краев и своих близких: они посылали им часть заработанного для пропитания, а также строили в своих селах, которые некогда покинули, дома, дворцы и школы, так что большинство ливанских и некоторые сирийские села превзошли по своим строениям и культурному развитию многие города в Османской империи»¹.

Кроме очевидных экономических причин миграций христиан Ближнего Востока, факторы социально-политического характера были тесно связаны с пассионарным всплеском и осознанием потенции изменения социального статуса христианских общин, вызванных известным Арабским возрождением (Нахдой)², а также с характером межконфессиональных отношений и османской религиозной политикой. Не последнюю роль в эмиграционном движении играли вопросы политического участия ближневосточных христиан, мера их представительства в административных советах (где таковые имелись) и амбиции, подкрепляемые нередко опорой на авторитет держав-патронов.

Противоречия между предчувствием возможности коренных преобразований социальной системы в сторону справедливого представительства, с одной сторо-

¹ Аль-Хаким, Юсеф. Бейрут ва Любнан фи ахд Аль Усман (Бейрут и Ливан в османский период). Бейрут: Дар ан-нахар лин-нашр, 1991. С. 43.

² Ганадри, Самих. Аль-махд аль-араби: Аль-масихийин аль-машрикийин аля мада альфей ам ва-ль-ияка аль-мутабадиля ма-ль-ислям. Хайфа, 2011. С. 530, 533.

ны, и давлением турецких властей на местах, с другой, между обещаниями содействия своим протеже вкупе с демонстрацией элементов западной цивилизации со стороны Франции, Великобритании и США (в основном через католические и протестантские миссии) и противостоящей этому консервативной изоляционистской политикой Порты в отношении арабских провинций, порождали среди некоторых групп христиан разочарование и желание уехать.

Безусловно, основные причины эмиграции носили экономический характер: желание быстро заработать суммы, достаточные для открытия собственного дела на родине, реализовать свой предпринимательский и торговый потенциал, а порой и просто, последовав примеру многих сверхуспешных земляков за рубежом, попытать счастья в надежде обогатиться.

Традиционный для арабов феномен – как было в то время, так и остается по сей день – тесное переплетение, так сказать, экономических и идейных факторов: всякая предпринимательская деятельность эмигрантов предполагала, как правило, и участие в разного рода организациях – клубах, обществах и даже партиях. И наоборот: в число целей политической деятельности органично входили повышение благосостояния своих семей и возможность хорошо зарабатывать для многочисленных родственников.

Собственно религиозные причины редко являлись движущей силой эмиграции. «Конечно, некоторые эмигранты жаловались на религиозные притеснения, фанатизм и личные обиды на мусульман и друзей, – пишет ливано-американский ученый Наджиб Салиба. – Однако эти жалобы стоят далеко позади таких причин как османское беззаконие, политическое давление, не-

свобода, неравенство и отсутствие экономических возможностей»¹. Автор приводит только один известный ему случай, когда эмигрант называл причиной своего отъезда религиозные гонения: речь идет о православной семье Арбили, пережившей резню 1860 г. в Дамаске и переехавшей в Бейрут, а затем, спустя 18 лет, решившей покинуть страну. Примечательно, что девять членов семьи Юсуфа Арбили направились в Нью-Йорк после того, как получили отказ от российского консула на переезд в Россию².

Некоторые западные ученые действительно склонны скептически относиться к религиозному фактору миграций на Ближнем Востоке. Историк из Беркли Фуад Акрам Хатер, например, пишет: «Этот миф был обязан своим происхождением самим вновь прибывавшим эмигрантам, особенно маронитам». Озабоченные, по мнению ученого, созданием «маронитской нации», светские и религиозные мыслители мечтали об осуществлении этого проекта, для чего необходимо было заручиться поддержкой западных держав на основе единства христианской религии: «Такие авторы как Абрахам Рихбани, Джордж Хаддад и Филипп Хитти изображали христиан Горного Ливана в качестве беззащитных жертв гонений, притесняемых безжалостными “турками”, вымогавшими из них деньги. <...> Один автор называл мусульман Ливана “негласными” турками, склонных к тому, чтобы изгнать христиан из Святой Земли. Те факты, что Ливан – это не совсем Святая Земля, и что мусульмано-христианские трения исходят не из одностороннего притеснения, были тонкостями, ко-

¹ Saliba, Najib E. *Emigration from Syria and the Syrian-Lebanese Community of Worcester*, MA. Ligonier, PA, 1992. P. 15.

² Ibid. P. 16.

торые как-то даже не имели значения. Но и сами эмигранты старались приукрашивать истории своих личных мытарств рассказами о резне и гонениях»¹.

Имея в виду эту точку зрения, пожалуй, все же не легко отрицать имевшие место ущемление в правах христиан арабских провинций Османской империи, их особое налогообложение, запрет на распространение арабо-христианской культуры, помноженные на подозрительность как со стороны османских властей, так и земляков-мусульман в симпатиях к западному миру и опоре на иностранные христианские державы. Тем более, что в памяти тех людей были свежи столкновения 40-х годов и дамаская резня 1860 г., а многообещающие «реформы Танзимата» сменились в империи жестким контролем арабских областей, в особенности христианских меньшинств.

Как бы то ни было, по меткому замечанию сирийского исследователя сиро-ливанской миграции Мухаммада аль-Алаюви, «Тому, что в определенный момент словно кто-то отпустил поводья эмиграции из Сирии, послужило именно то, что эти [политический, экономический и социальный] факторы достигли своей критической массы и однажды получили выход»².

Как один из элементов режима так называемого «зулюма» (ужесточения давления) султана Абдул-Хамида в условиях общей политики панисламизма, которая с 1878 г. начала претворяться в жизнь по всей Ос-

¹ Khater, Akram F. *Inventing Home: Emigration, Gender, and the Middle Class in Lebanon, 1870–1920*. Berkeley: Univ. of California Press, 2001. P. 49.

² Аль-Алаюви, Мухаммад. Аль-хиджрат аль-хариджийа мин ва иля сурия фи-ль-аср аль-усманий 1831–1916. Ат-табаа ар-рабиа (Проблема внешней сирийской миграции в османский период 1831–1916 гг. Изд. 4-е). Дамаск: Дар Ан-Нахар ли-н-нашр, 2003. С. 264.

манской империи, наблюдалось усиление давления на христиан империи – не только армян восточных вилайетов, но и христиан арабских провинций. Волна эмиграции христиан нарастала, причем помимо привычного египетского¹, она получила новое доминирующее направление: в страны Северной и Латинской Америки, где общие экономические условия были более благоприятными, а социальный и хозяйственный уклад предоставлял богатые возможности для коммерческой и деловой активности арабов-иммигрантов с Ближнего Востока. Экономика принимающих стран обнаруживала незанятыми целые экономические ниши, которые предприимчивые переселенцы-левантийцы быстро осваивали. Начиная с простой лоточной торговли и «в разнос» (традиционные «джаввали»), арабы быстро расширяли свою деятельность, мобильно реагировали на спрос, переключаясь на другие виды работ. Помимо торговли они с успехом занимались ремесленничеством, создавали предприятия в транспортной, добывающей отраслях. Спрос на традиционные и экзотические восточные товары, широкие возможности в посредническом бизнесе, слабая конкуренция в ряде сфер – как коммерческой, так и производственной, мягкая налоговая политика – многим давали возможность успешно вести дела и получать сверхприбыли.

¹ Ливанский историк Масуд Дагер оценивает численность сирийской диаспоры Египта в 60-е гг. XIX в. в несколько десятков тысяч человек (см.: Дагер, Масуд. Аль-хиджра аль-любнания иля Миср: «хиджрат аш-шувам» (Ливанская эмиграция в Египет: «эмиграция сирийцев») / Ливанский ун-т. Бейрут, 1986, с. 142). А к 1920 г. из 50-тысячной сирийской диаспоры в Египте только православных насчитывалось около 15 тыс. чел. (см.: Saliba, Najib E. Emigration from Syria. P. 8).

Слухи о быстром успехе, достигнутом многими выехавшими за рубеж соотечественниками, растущие, как грибы после дождя, «красные крыши» – знаменитый ближневосточный символ достатка, особенно в христианских кварталах, вызывал желание пойти тем же путем и других. Эмигранты переводили на родину значительные суммы – для поддержания своих семей и на развитие мелких предприятий своих родственников. Эти деньги переводились, как правило, через бейрутский филиал Имперского Османского банка, а также через другие банки в Дамаске, Триполи и Бейруте¹.

Нередко, впрочем, эмиграция носила характер бегства от тяжелых условий жизни или каких-либо угроз. Например, очередной мощный импульс она получила после объявления мобилизации немусульман в ряды османской армии. Российский генконсул в Бейруте писал в 1912 г.: «Бегство в Америку и другие страны, составляющее здесь обычное явление, вызывается главным образом отсутствием обеспеченности прав и имущества, в настоящее же время оно усилилось до чрезвычайных размеров из-за страха быть взятыми в ряды отправлявшихся войск, каковой страх далеко не лишен основания»².

Кроме прочего, эмиграции левантийцев на Американский континент способствовала острая конкурентная борьба пароходных компаний и их широкая рекламная деятельность. Перевозка эмигрантов через океан с многочисленными пересадками в европейских портах (Марселе, Ливерпуле и др.) приносила немалый

¹ Weakley E. Report upon the Conditions and Prospects of British Trade in Syria. P. 10–11.

² АВПРИ. Ф. 151 Политархив, оп. 482, д. 413. Донесение генконсула Г.Д. Батюшкова в I Департамент МИДа, №596, 26 октября 1912 г. Л. 147.

доход компаниям, агенты которых вели агитацию среди сирийцев, обещая тем безбедное существование в США, Бразилии, Аргентине. Возможно, именно сверхдоходы пароходных компаний (крупнейшими из которых были французская *Messageries Maritimes* и итальянская *Rubatio-Linie*) в значительной степени подогревали интерес сирийцев, ливанцев и палестинцев к трансатлантической эмиграции. По данным немецкого автора Артура Руппина на середину второго десятилетия XX в., дорога из сирийских портов в Южную Америку стоила 250–350 франков, что при усредненном числе эмигрантов в 20 тыс. ежегодно давало оборот только на этих линиях порядка 6 млн. франков¹. С указанным показателем сопоставима доходность перевозок сирийских эмигрантов в Нью-Йорк, где билет в один конец стоил около 190 франков².

Бейрут, будучи важнейшим транспортным узлом, не входил тогда в состав Ливанской автономии, но (как и Сайда, и долина Бекаа), находился под непосредственным правлением Порты. Бейрутский морской порт был тогда главным пунктом левантийской внешней миграции, и естественно, что отправка сиро-ливанских эмигрантов за рубеж приносила немалый доход властям. В донесении от 31 янв. 1903 г. говорится: «Эмиграция ливанцев в заатлантические страны и возвращение их на родину уже несколько лет как сопровождается для них непомерными поборами в Бейрутском порте. При посадке их на пароходы и спуске на берег они неминуемо попадают в руки организованной шайки из лодоч-

¹ Руппин А. Современная Сирия и Палестина: (Syrien als Wirtschaftsgebiet) / Пер. с нем. А.О. Зайденмана. Петроград: Кадима, 1919. С. 19–20.

² Issawi, Charles Ph. *An Economic History of the Middle East and North Africa*. London: Me-thuen & Co. Ltd., 1982. P. 271–272.

ников, полицейских и каких-то комиссионеров, которые, эксплуатируя их паспортные неисправности, ухитряются сдирать с каждого из них по несколько лир»¹.

За первенство в порту Бейрута среди европейских пароходных компаний в конце XIX в. активно боролись, как говорится в документе, «пароходы Северо-Германского Ллойда, надеявшегося захватить в свои руки все эмиграционное передвижение (с годовым оборотом до 30 тысяч пассажиров)»². Ставший в 1902 г. генерал-губернатором Горного Ливана Музаффер-паша во многом содействовал британской пароходной компании, тогда как могущественный маронитский патриарх Ильяс Хувайек в этом открыто поддерживал претензии французов. Еще одной стороной конфликта стал вали (глава города) Бейрута Решид-бей, которого губернатор Горного Ливана считал виновником бесконтрольного отплытия за рубеж арабов, стекавшихся в Бейрут как крупнейший портовый город, а также всяческого их там обирательства. В этом конфликте Порты заняла позицию подозрительности в отношении ливанского мутасаррифа³. В дальнейшем эта позиция укрепилась, но связана она была с опасной в глазах Порты самотоя-

¹ АВПРИ. Ф. 208 Консульство в Бейруте, оп. 819, д. 428. Л. 5. Донесение № 27 И.А. Зиновьеву. 31.01.1903.

² Там же. Л. 6.

³ Вспомним о необычной судьбе Музаффера-паши, урожденного Владислава Чайковского, которого отец – польский борец за независимость от России – еще ребенком «переименовал» в Музаффера, переехав в Стамбул и приняв ислам (впоследствии вернулся в Польшу и принял православие). Музаффер, оставаясь католиком, обучался во французской военной школе Сен-Сир, был приближен ко двору султана Абдул-Азиза, а затем Абдул-Хамида, входя в комитеты военных реформ и инспекций, а затем удостоился высокого поста начальника имперских конюшнен. См.: Akarli, Engin D. *The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861–1920*. Berkeley: Univ. of California Press, 1993. P. 197.

тельностью Музаффера-паши, который пытался действовать в направлениях «развития торговых связей, а также усиления борьбы с контрабандой и пресечения незаконной эмиграции с помощью судов береговой охраны»¹.

О попытке контроля ливанского мутасаррифа миграционных потоков морским путем из Леванта упоминал не раз и патриарх Маронитской церкви Ильяс Хувайек в беседах с российскими генконсулами. Музаффер-паша ходатайствовал перед Высокой Портой о наведении порядка в пассажирских и грузоперевозках и открытии горноливанского порта в Джуние – в обход Бейрута, но, по словам патриарха, «возбудил ее подозрительность, так как устройство порта паша поставил в связь с учреждением какой-то флотилии таможенной охраны»². Как видно, такие инициативы вызывали у монсиньора досаду и раздражение, которые могут быть объяснены не только обычным соперничеством в сферах политического влияния и авторитета, но и причинами внешнеполитическими. Известно, например, что маронитский патриарх держал постоянную связь не только с французскими дипломатами, но и – опосредованно – с высокопоставленными военными. Открытому конфликту патриарха и губернатора послужило якобы смещение последним Кесруанского каимакама за самовольное посещение командира французской эскадры адмирала Гурдона: «Отставка каимакама, пользовавшегося неограниченным доверием патриарха и считавшегося незаменимым на занимаемой им должности, была

¹ Смилянская И.М., Горбунова Н.М., Якушев М.М. Сирия... С. 109.

² АВПРИ. Ф. 208 Консульство в Бейруте. Д. 311 Марониты. Донесение № 134 И.А. Зиновьеву, № 140 Н.Г. Гартвигу. 29.05.1903. Л. 3–4.

капель, переполнившей чашу терпения патриарха»¹. Со своей стороны, иностранные консулы также воспротивились отставке ряда ливанских чиновников.

Между тем, и.о. российского генконсула, старший советник Н.Н. Демерик писал в мае 1903 г.: «Ливанцы были лишены пользования морем и замкнуты в своих голых, бесплодных скалах. Территория Ливана определяется в 6 500 км². На этом пространстве, где оно годно для обитания, теснится ныне не менее 400 тысяч душ населения, что составляет свыше 60 чел. на км², вчетверо более, чем в самых плодородных и густонаселенных частях сопредельной Сирии. Такого количества жителей Гора, уже разработанная на всяком клочке пригодной земли, пропитать не в состоянии, и вот ливанцы уже несколько лет как стали покидать родину, ища заработка в Египте и в заатлантических странах. Эмиграция унесла уже 70 000 человек и каждый год уносит еще 5–6 тысяч новых переселенцев, нередко погибающих на чужбине».

Действительно, к 1915 г. средняя плотность населения в Горном Ливане составляла 159 чел. на кв. км., при том, что этот показатель для Бейрутского вилайета равнялся 34, для Сирийского – 13, а для Хalebского – 15 чел. на кв. км.²

Патриарх Ильяс Хувайек в то время предлагал две меры, чтобы «остановить переселенческий отлив, немало угнетающий патриотизм патриарха»³: присоединение к Горному Ливану плодородной долины Бекаа и устройство своего морского порта. Заметим, что порт –

¹ Там же. Донесение № 82 А.Н. Свечину. 31.05.1904; Донесение № 88 Н.Г. Гартвигу. 12.06.1904. Л. 2.

² Руппин А. Современная Сирия и Палестина. С. 16.

³ АВПРИ. Ф. 208 Консульство в Бейруте. Д. 311 Марониты. Донесение № 134 И.А. Зиновьеву, № 140 Н.Г. Гартвигу. 29.05.1903. Л. 4.

второй по значению после Бейрутского – все же имелся: через ливанский Триполи выезжали от 20% всех эмигрантов¹ – в основном выходцы из разных сирийских областей; в некоторые годы показатель эмиграции из Бейрута всего в полтора раза превосходил таковой из Триполи. Как и следовало ожидать, оба проекта патриарха остались неосуществленными вплоть до полного «переформатирования» Ближнего Востока с наступлением в 20-е годы «мандатного» периода.

Составить впечатление о масштабах миграционных процессов того времени довольно сложно ввиду оценочного характера большинства свидетельств. Даже точные данные по некоторым годам не дают, по замечаниям самих современников, истинной картины: въезд и выезд через порты восточного Средиземноморья не всегда тщательно фиксировались, не было детализации по составу эмиграции, иммиграции и ремиграции, трудно установить также, какую долю пассажиров составляли иностранцы.

Например, как писал А. Руппин, «Как об естественном приросте населения, точно также не имеется точных сведений и об иммиграции и эмиграции. У портовых властей в Бейруте я получил следующие цифры о числе прибывающих и уезжающих: в 1329 г.х. (1912/13) – прибыло 18 131 и выбыло 18 904, 1330 г.х. (1913/14) – 9 387 и 16 739, 1331 г.х. (1914/15) – 350 и 6 109. <...> Цифры эти не могут, однако, служить основанием для каких-либо выводов общего характера <...> Большая часть уезжающих, как полагают, ускользает от регистрации портовых властей»².

¹ Руппин А. Современная Сирия и Палестина. С. 19.

² Там же. С. 18.

Можно заключить, тем не менее, что эмиграция ливанцев все же была настолько масштабным и установившимся явлением, что позволяет говорить об этом, как об особом феномене. Цитируемый автор число выехавших за полвека только из Горного Ливана оценивает в более 100 тыс. чел. при среднем ежегодном количестве эмигрантов в 15–20 тыс. чел. Руппин располагал и точными данными по ливанским казам: «В мутессарифлике Ливан, где в записях личного состояния эмигранты особо отмечаются, я получил следующие официальные сведения о числе эмигрировавших (до 1915 года): каза Батрун – 26 124, Кура – 7 204, Кесруан – 14 895, Метн – 19 853, Шуф – 16 961, Джеззин – 8 061, Захле – 2 332, Дейр-эль-Камар – 5 327; всего – 100 757»¹.

В соответствии с данными цитированного выше доклада, представленного обеим палатам британского Парламента, приведенными по каждому месяцу 1909 г., на итальянских пароходах в тот год эмигрировали из Триполи 1 807 чел., из Бейрута – 4 002, а на французских пароходах из Триполи 3 759 чел., а из Бейрута – 4 280².

В свою очередь, А. Руппин приводил сведения из отчетов германского консула в Бейруте за 1911 и 1912 годы, согласно которым эмиграция из Ливана и вилайетов Бейрут и Дамаск через порты Бейрута и Триполи определялась в 14 тыс. чел. за 1911 и 24 тыс. чел. за 1912 г. В том же отчете указывалось и общее число выходцев из сирийских территорий Османской империи – 500 тыс. чел., в том числе 250 тыс. – ливанцев. Руппин полагал, что этот оценочный показатель включал и всех потомков сиро-ливанских эмигрантов³.

¹ Там же. С. 19.

² Weakley E. Report... Р. 11.

³ Руппин А. Современная Сирия и Палестина. С. 19.

Наглядное представление о деловой активности среди сиро-ливанских диаспор дает внушительный список фирм по странам Американского континента, опубликованный в объемном коммерческом справочнике, изданном неким Наджибом Абдо в 1907 г. в Вашингтоне. Несмотря на то, что в заглавии заявлен обзор состояния арабоязычных американских диаспор вообще, речь в книге идет только о численности, распределении по регионам и коммерческой деятельности сирийцев – вероятнее всего, левантийцев вообще; периодически «сирийцы» упоминаются в сравнении с другими выходцами из Османской империи (возможно, турками): например, сообщается, что на Гаити «сирийцы имеют гражданство США, тогда как другие сохраняют османское гражданство»¹. Справочник, который предназначался, в первую очередь, для арабов-эмигрантов с Ближнего Востока, кроме деловой информации – описания и адресов компаний, фирм и крупных магазинов, принадлежащих выходцам из различных районов Сирии и из Ливана, – содержит приблизительные данные о численности сиро-ливанских диаспор в некоторых странах Америки, причем общее число арабоязычных иммигрантов в Западном полушарии оценивалось в 300 тыс. человек. Автор сообщал, что практически все они являлись сирийцами (то есть, очевидно, выехали некогда через сирийские порты – Бейрут и Триполи). Приводятся следующие оценки численности диаспор: Канада – 10 тыс., Нью-Йорк (включая Бруклин) – 10 тыс., Центральная Америка (?) – 4 350, Коста-Рика –

¹ Abdou, Nagib. *Travels in America and Commercial Directory of the Arabic Speaking People of the World* = *Ас-сафр аль-муфид фи-ль-алям аль-джаид ва-д-далиль ат-тиджарий ли-абна аль-люга аль-арабийя фи-ль-алям аджда*. Washington, DC: The Library of Congress, 1907. P. 390.

1 тыс., Аргентина – 60 тыс., Бразилия – 90 тыс., Чили – 1,5 тыс., Колумбия – 2,5 тыс., Эквадор – 400, Уругвай – 2,5 тыс., Венесуэла – 2,3 тыс., Вест-Индия (Куба, Сан-Доминго, Гаити, Ямайка, Кюрасао, Пуэрто-Рико) – 6 тыс., Куба – 2,5 тыс., Гаити – 1,8 тыс., Ямайка – 500, Доминиканская республика – 2 тыс. чел.¹

По другим данным, только число ливанцев, покинувших родину с 1860 по 1914 гг., оценивалось приблизительно в 300 тыс. чел.² Пусть эта цифра может быть принята лишь с рядом оговорок, все же доля эмигрантов от общей численности населения впечатляет. При последнем ливанском мутасаррифе Оганесе-паше (Куюмджане), в 1914 г. была проведена подробная перепись с учетом выехавших по уездам каждой казы Горного Ливана. К 1914 г. Ливанскую мутасаррифию покинули в среднем: из казы Дейр-эль-Камар – 27,6% населения, Захле – 42,1%, Джеззин – 32,8%, Батрун – 31,3%, Кура – 30%, Кесруан – 23,6%, Метн – 22,1%, Шуф – 16,6%. Своего рода рекорд принадлежит уезду Хасрун в казе Батрун – 63,5% эмигрантов³. Надо полагать, по крайней мере, более половины уехавших были христианами.

Вообще, миграционный поток почти не ограничивался османскими властями. Во-первых, большие де-

¹ Составлено по: Abdou, Nagib. *Travels in America...* P. 9, 162, 335, 341, 355, 365, 366, 376, 378, 379, 383, 387, 390, 391, 394, соответственно.

² См., например: Karpas, Kemal H. *The Ottoman emigration to America, 1860–1914* // *International Journal of Middle East Studies*, 1985, No. 17. P. 180.

³ Аль-Маллях, Абдалла. Аль-харака ад-димугхрафийа фи мутасаррифийат Джебель Любнан ва мухаввалат танзымиха // Ханнун, № 21 (Цит. по: Аль-Акль, Джахад Насри. Аль-хиджра аль-хадиса мин Любнан ва тааты аль-муассасат ар-расмийа ва-ль-ахлийа мааха 1860–2000 (Ливанская эмиграция в новейший период и официальная и народная предпринимательская деятельность). Бейрут: Дар ва-мактабат ат-турас аль-адаби, 2002. С. 88–90).

нежные переводы от эмигрантов из-за рубежа были на руку как местным банкам, так и в целом экономике империи. Во-вторых, быстрое обогащение небольшого числа арабских семей вело к разобщению и углублению внутреннего размежевания среди арабских общин, выводя на авансцену новые коммерческие элиты, сталкивающиеся в своих интересах с традиционными землевладельческими. Это ослабляло возможные сепаратистские настроения среди арабов и должно было вызывать желание держаться османского центра. В-третьих, эмигранты вынуждены были платить значительные суммы на всех этапах, предшествующих отправке – вначале на пути к порту, затем в долгом ожидании разрешения на выезд и самого парохода, при этом доход получала и казна – с разного рода подорожных налогов, и комиссионеры, и посредники, связанные, как свидетельствуют документы, с городской администрацией, и, должно быть, полиция. Наконец, в-четвертых, власти со временем осознавали еще один очевидный плюс от эмиграции арабов: поскольку большинство выезжавших были сирийскими, ливанскими и палестинскими христианами, их отъезд выбивал из общин христианских меньшинств наиболее активных и деятельных членов, ослабляя эти конфессиональные общины. Тем более, что далеко не всем эмигрантам удавалось не только преуспеть в совершенно новых, чуждых условиях, но и просто благополучно добраться до места и хоть как-то устроиться на чужбине.

Секретарь генконсульства России в Дамаске С.В. Тухолка с тревогой замечал изменение отношения турецких властей к эмиграции христиан: «Раньше христиане, желавшие выехать из сирийского вилайета не только за границу, но просто в другой вилайет, не могли

обыкновенно добиться тезкере (паспорта), ибо власти требовали от них уплаты недоимок, представленья залогов и поручителей и делали им всевозможные затруднения. Но месяца 2–3 тому назад здешние власти переменили тактику и, к удивлению христиан, безо всяких затруднений выдают им тезкере в Бейрут и Яффу, хотя им известно, что через эти порты многие христиане эмигрируют в Америку и Европу»¹. Автор донесения делал вывод, что власти решили способствовать «эмиграции из Сирии христиан с тем, чтобы сделать ее центром мусульманства, и для этого переселяют туда курдов, алжирцев, критян»².

Теперь трудно установить, как в этом ряду оказались жители Крита, однако что касается алжирцев, то можно предположить следующее. Хотя и не удалось найти никаких документальных подтверждений, но в некоторых кругах на Ближнем Востоке сохраняется в памяти проект, который якобы французы еще в XIX в. готовили в отношении маронитов: будто бы предполагалось создать колонию ливанских маронитов в Алжире³. Возможно, упоминание алжирцев-мусульман в записке сотрудника русского генконсульства как-то связано с этим неудавшимся проектом.

Религиозный фактор эмиграции христиан всячески отвергался османскими официальными лицами. «Когда их спрашивают, почему им пришлось в таком количестве покинуть свои дома, они выдумывают странные ис-

¹ АВПРИ. Ф. 151 Политархив, оп. 482, д. 756. Донесение от 3.11.1900. Л. 203об.

² АВПРИ. Ф. 180 Посольство в Константинополе, оп. 517/2, д. 1351. Л. 3.

³ Haseeb, Khair El-Din. (Interview:) The Arabs ... where to now? (Programme "Al-Magazine Al-Siyassi Al-Yawm") // *Contemporary Arab Affairs*, 2014, Vol. 7, Issue 4. P. 585.

тории о резне их жен и детей, <...> чтобы возбудить сочувствие к себе и вызвать желание помочь деньгами»¹, – так писал османский консул в Барселоне Юсуф-бей в своем донесении в Стамбул. Если эмигранты, оказавшись за рубежом, действительно иногда эксплуатировали идею притеснений религиозных меньшинств в Османской империи, то это, возможно, было то, что хотели слышать их зарубежные патроны. И это было то, что вполне объяснимо пытались скрыть от всего мира османские власти.

Что касается политической активности эмигрантов в богатый событиями период подготовки Младотурецкой революции и последовавший за ним, то она ярко выражалась, по крайней мере, в поддержке свободы слова и выражения общественного мнения. В частности, крайнее выражение требований административной децентрализации в арабских провинциях – ливанский партикуляризм – поддерживался созданными в эмигрантских кругах структурами. Одной из них был египетский Ливанский альянс, созданный в феврале 1909 г. и объединивший таких деятелей как Искандер и Дауд Аммуны, главный редактор газеты «Аль-Ахрам» Дауд Баракат и соредактор издания Антун Жмайель, адвокат Юсуф Сауда и Булос Масаад. Другим важным союзом был парижский Ливанский комитет, основанный Шукри Ганемом и журналистом из «Ле Тан» Хайраллахом Хайраллахом, а вскоре союз с таким же названием появился и в Нью-Йорке, руководимый главой издания «Аль-

¹ Цит. по: Akarli, Engin. Ottoman Attitudes towards Lebanese Emigration, 1885–1910 // The Lebanese in the World: A Century of Emigration / Ed. by A. Hourani, N. Shehadi; Center for Lebanese Studies. London: Tauris, 1992. P. 109.

Худа» Наумом Мукарзелем¹. Эти организации включали большое количество сиро-ливанских христиан, но ни в коем случае не ограничивались по религиозному признаку. Это не были собственно политические союзы, они не имели собственной программы и структуры; скорее это были рупоры для сторонников самостоятельности некоторых арабских провинций, освещавшие положение дел на родине и доводившие мнение своих кругов до зарубежных властей и публики.

С началом Первой мировой войны сама возможность выезда за рубеж была затруднена из-за сокращения морских перевозок европейскими пароходными компаниями. Правда, факторы, заставлявшие ближневосточных христиан уезжать, не ослабли: помимо объяснимого желания левантийских христиан избежать службы в регулярных османских частях, к чему их еще с 1910 г. обязывало особое постановление Порты², ко всему прочему в ряде арабских областей в 1914–1916 гг. отмечались засухи и неурожаи, нашествия саранчи и распространение эпидемий холеры и бубонной чумы³. Так что, строго говоря, причин покидать Левант стало несравнимо больше. И тем не менее, как из-за трудностей с документами, так и ввиду крайнего сокращения услуг западных пароходных компаний в условиях войны, темпы внешней миграции левантийцев были крайне низкими.

В 20-е годы показатели эмиграции через порты Восточного Средиземноморья постепенно вернулись к до-

¹ Hakim, Carol. *The Origins of the Lebanese National Idea: 1840–1920*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2013. P. 207, 219–220.

² См.: АВПРИ. Ф. 151 Политархив, оп. 482, д. 3143 – целиком об этом.

³ См.: АВПРИ. Ф. 208 Консульство в Бейруте, оп. 819, д. 432.

военным. Деятель Коминтерна писал в 1928 г. в своей аналитической записке: «Если в довоенное время эмигрировало ежегодно из Сирии едва несколько сот человек и то почти исключительно из малоземельных деревень Ливана, то при французской оккупации эмиграция из подмандатной Сирии растёт с каждым годом, достигая теперь в среднем 20 000 человек в год»¹.

Целое десятилетие эмиграция сохраняла относительно высокие темпы и существенно снизилась только в 30-е годы в результате ввода ограничений на въезд в ключевые страны назначения, введения запрета властей на рекламу паромных компаний о перевозках мигрантов, а также негативных социально-экономических тенденций, вызванных мировым экономическим кризисом 1929–1933 гг.

За период 1921–1938 число эмигрантов достигло 80 тыс. чел., из которых более 10 тыс. чел. выехали в Африку (английские и французские колонии).²

Абсолютные цифры по сиро-ливанской эмиграции и ремиграции с позиции сегодняшнего дня не выглядят высокими: ежегодный миграционный поток мог исчисляться несколькими тысячами. Однако следует иметь в виду, что совокупное население всех сирийских и ливанских территорий в 1921 г. не превышало 2,14 млн чел., а в 1932 г. – 3 млн чел.³, и ежегодная 10-тысячная эмиграция (в среднем за мандатный период) могла составлять до 0,5 %.

¹ РГАСПИ. Ф. 495, оп. 84, д. 17. Записка А.К. Шами от 15.05.1928. Л. 4–5.

² Dubar, Claude; Nasr, Salim. Les class sociale au Liban / Cahiers de la fondation nationale des sciences politiques, No. 204. Paris, 1976. P. 60.

³ République Française, Ministère des affaires étrangères. Rapport à la Société des Nations sur la situation de la Syrie et du Liban (Année 1932). Paris: Imprimerie nationale, 1933, с. 75.

Согласно отчетам французского внешнеполитического ведомства в Лигу Наций, эмиграция с подмандатных территорий в 1923 г. составила 16 тыс. чел. (из Великого Ливана – 8 614 чел.), через пять лет, в 1928 г. – 14,3 тыс. чел., но далее снижалась, достигнув в 1932 г. нижнего пика в 1 640 чел.¹

Есть некоторые основания полагать, что данные французских мандатных властей были не всегда точны, и в частности, страдали занижением показателей по эмиграции из сирийских подмандатных государств и Великого Ливана с целью приукрасить общую картину на вверенных Франции ближневосточных территориях.

Так или иначе, отъезд христиан с Ближнего Востока (униатов, армян, ассирийцев, православных, сирояковитов) не прекращался, причем в странах назначения оставались и впоследствии не ремигрировали наиболее активные, овладевшие востребованными специальностями, успешные иммигранты. Они составили вскоре огромные по ближневосточным меркам диаспоры в Южной и Северной Америках, Африке, Скандинавии, Западной Европе, России, и в некоторых странах играли существенную роль не только в экономической и общественной жизни, но и в политике.

¹ Ibid., 1925. P. 52; 1929. P. 93; 1935. P. 31.

ЗАПАД НА ВОСТОКЕ. ВЕЛИКИЙ БЛИЖНЕВОСТОЧНЫЙ ПЕРЕДЕЛ И ХРИСТИАНЕ

*«...Ну что же, раньте сердце,
раньте, —
Я тело в кресло уроню,
Я свет руками заслону
И буду плакать о Леванте».*

Николай Гумилев.
«Ослепительное». 1912

Коренные перемены в регионе, начавшиеся с поражения османской армии на территориях арабских провинций и закрепления там войск эмира Фейсала, англичан и французов, в общем, не были неожиданными.

Еще 5 марта 1915 г. между Великобританией и Францией было заключено тайное соглашение, на основании которого французы рассчитывали на признание англичанами их особых прав на первенство в Сирии¹. Об этой договоренности, конечно, не было известно мекканскому шерифу Хусейну бин Али аль-Хашими, поднявшему восстание против османской власти и в ноябре 1916 г. провозгласившему себя королем независимого Хиджаза. Восстанию предшествовала знаменитая переписка в октябре 1915 г. Хусейна с Артуром Ген-

¹ Duggan, Stephen P. The Syrian Question // *The Journal of International Relations*, Vol. 11, No. 4 (Apr., 1921). P. 576.

ри Мак-Магоном, британским верховным комиссаром Египта, в которой мекканский лидер увидел обещание поддержки его действиям против османских властей. Кроме заверений в признании независимости арабского королевства южнее 37 параллели, за исключением Багдада и Басры, делалась поправка, что исключение распространяется и на территории, где Великобритания «не может свободно действовать без ущерба для интересов Франции»¹, под чем можно понимать упомянутое соглашение².

Еще раньше Франция сумела заручиться согласием Российской империи на «свободу рук» на Ближнем Востоке. Уже спустя несколько месяцев после начала войны, 21 ноября 1914 г., в беседе с императором Николаем II французский посол Морис Палеолог, судя по его воспоминаниям, получил утвердительный ответ на свою просьбу не препятствовать действиям Франции в регионе: «Франция обладает в Сирии и Палестине драгоценным наследием исторических воспоминаний, духовных и материальных интересов. Полагаю, что ваше величество согласились бы на мероприятия, которые правительство Республики сочло бы необходимыми для охранения этого наследия»³. Так что тайные переговоры о судьбе османских территорий в случае победы Антанты шли почти с начала войны. В начале весны 1916 г.

¹ Ibid.

² См. подробнее: Переписка Мак-Магона – Хусейна 1915–1916 гг. и вопрос о Палестине: Документы и материалы / предисл., вступ. ст., коммент., пер. Д.Л. Шевелёва. М.: РОССПЭН, 2008.

³ Палеолог, Морис Жорж. Царская Россия во время мировой войны. 2-е изд. / Пер. с фр. М.: Междунар. отношения, 1991. С. 128; Ямилинец Б.Ф. Россия и Палестина. Очерки политических и культурно-религиозных отношений (XIX – начало XX века) / Институт востоковедения РАН. М. – СПб.: ИВ РАН – Летний сад, 2003. С. 201.

Россия прекратила свое участие в этом переговорном процессе, который велся в обстановке строгой секретности.

Раздел сфер влияния на Ближнем Востоке между Великобританией и Францией, закрепленный «Соглашением Сайкса–Пико» от 16 мая 1916 г.¹ недолго оставался в тайне. Считают, что задолго до т. н. «утечки», организованной российскими большевиками², Фейсалу было известно об этих сепаратных договоренностях. Занимавший антибританскую позицию немецкий историк И. Йорда писал: «После того, как Фейсал со своими войсками занял Акабу и Маан, в конце 1917 г. он завоевал Иерусалим и Дамаск. В то время Фейсал получил в Акабе секретное сообщение Джемал-паши, что англичане обманывали Хусейна и заключили с французами соглашение о том, что Сирия должна была быть закреплена за французами, Ирак – за англичанами, а Палестина оказаться под международным режимом правления; но Хусейн уже не мог вернуться к туркам, чтобы взять реванш за это предательство. Это было, как выяснилось позже, Соглашение Сайкса–Пико от 1916 года»³.

Согласно немецким источникам, это, впрочем, не помешало знаменитому предводителю арабов уже через год признать от имени сирийцев право Франции на контроль соответствующих ближневосточных террито-

¹ Accord franco-britannique du 10 mai 1916 / Annexe a: Gontaut-Biron, Raoul de. Comment la France s'est installée en Syrie (1918–1919). Paris: Plon-Nourrit et Cie, 1923. P. 344–348.

² См. об этом, например: Сарабьев А.В. Игра на межконфессиональных противоречиях: «вольтова дуга» сквозь столетие. Часть 1. Отзвуки «Сайкс–Пико» или наследие мандата? // *Вестник Дипломатической академии МИД России. Россия и мир*. 2016, № 3 (9). С. 208–218.

³ Jorda I. Die Westmächte und die Araber // *Zeitschrift für Politik* (Nomos), Vol. 31, No. 5 (Mai, 1941). P. 297.

рий. Вот содержание «Соглашения между французским правительством и его королевским высочеством эмиром Фейсалом» от 16 декабря 1919 г., как его приводит немецкое издание 1936 г. «Принимая во внимание франко-английское заявление от 9 ноября 1918 г., с одной стороны, и общие принципы освобождения народов и дружественного сотрудничества, которые были сформулированы Освободительным конгрессом, с другой стороны, правительство Французской Республики подтверждает свою уступку для ее арабоязычного и живущего в Сирии населения всех вероисповеданий объединиться для собственного самоуправления своей независимой нацией. Его королевское высочество эмир Фейсал, признает, что сирийцы в настоящий момент времени из-за нарушения общественного порядка в результате преследования со стороны турок и племен [?], которые имели место во время войны, не в состоянии реализовать свое единство и организовать управление своей нацией без помощи и совета содействующей им нации, и это содействие будет узаконено со стороны Лиги Наций, как только ее формирование полностью осуществится. И от имени сирийского народа он возлагает эту задачу на Францию»¹.

Можно допустить, что приведенные материалы имеют налет ангажированности, принимая во внимание реваншистские настроения в Германии в период между мировыми войнами. Однако они позволяют все же отойти от упрощенной схемы, представляющей дело таким образом, что эмир Фейсал с определенного момента действовал исключительно против интервентов

¹ Urkunden. Das Clemenceau-Faical Abkommen, Paris den 16. Dezember 1919 // *Die Welt des Islams* (Brill), Bd. 18. 1936. P. 118.

(ярким примером чему служит, конечно, героическая битва в Майсалунском ущелье)¹ и опирался на местные силы, не подверженные вестернизации, франко- и англофильству (в основном мусульмане и небольшая часть христиан), в то время как ему противостояли иноземные войска в союзе с местными христианами-униатами и протестантами. Очевидно, дело обстояло сложнее, и однозначной корреляции между конфессиональной принадлежностью и политическими взглядами не было.

Во всяком случае, монофизитские христианские общины Сирии были особо упомянуты в послании шерифа Хусейна от 1918 г. эмирам Фейсалу аль-Хашими и Абд аль-Азизу аль-Джурбе после занятия ими Алеппо: «Желательно, чтобы вы устранили бедственное положение во всех уголках и районах этой мухафазы, в том числе среди ваших племен из яковитской [и] армянской общины, которые помогают вам во всех ваших предприятиях, и чтобы вы оберегали их, как оберегаете самих себя, свои деньги и своих детей, и предоставляли им все, в чем они нуждаются, ведь они у мусульман – народ подзащитный»². Известно также, что закреплению в Сирии французов и англичан противилось и большинство православных Антиохийского патриархата, предпочитая европейцам арабскую солидарность и верховенство мусульманского правителя³.

¹ «Вклад арабов, – пишет профессор Флорентийского университета Франко Кардини, – в освобождение Сирии и Палестины от турецкого военного присутствия во время Первой мировой войны был значительным, вероятно, даже решающим; однако дипломатические маневры свели на нет значение этого факта». Кардини, Франко. Европа и ислам: история непонимания. СПб.: Alexandria, 2016. С. 280.

² Аль-Алауви, М. Аль-хиджрат..., Приложение 3 (Рукописный документ на араб.). С. 316.

³ Hopwood, Derek. The Russian Presence in Syria and Palestine: Church and politics in the Near East. Oxford, 1969. P. 178.

Да и впоследствии, православные старались отождествлять себя прежде всего с арабами, тяготея в наибольшей степени к национализму и опасаясь западного влияния – конечно, прежде всего религиозного. Вот как об этом пишет историк из Глазго Бенджамин Уайт: «Не все христиане, даже не все священнослужители, были враждебны по отношению к национализму: православные, по-видимому, особенно отстаивали свое место в сирийской арабской нации (возможно, из-за этого, чиновники мандатной администрации часто называли их «двоюродными братьями ислама»). В разгар противоречий среди религиозных меньшинств, в 1936 г., высокопоставленный французский чиновник в Дамаске жаловался, что [Антиохийский] патриарх Православной церкви Александр III Тахан посетил лидеров националистов и позволил себе сказать, что он “не понимает того шума, который идет вокруг вопроса меньшинств; мы все – арабы, и нам не нужно никакой особенной защиты, кроме той, что прописана в законах арабской страны”. Правда, Тахан был нетипичным»¹. Видимо, действительно, православные арабы не собирались дальше выступать в этой роли – подзащитного меньшинства, а в соответствии с изменившимися условиями планировали выступать как полноправные члены арабского социума и участники политического процесса государственного строительства. С утратой основной своей опоры – Российской империи – сразу после пришествия к власти большевиков, сиро-ливанские право-

¹ White, Benjamin Thomas. The Emergence of Minorities in the Middle East: The Politics of Community in French Mandate Syria. Edinburgh Univ. Press, 2011. P. 58–59.

славные могли рассчитывать на арабский национализм как наилучший для себя вариант¹.

В свою очередь, у части христиан Горного Ливана существовали опасения, что формирование Фейсалом правительства в Дамаске означало старт к построению нового исламского государства на руинах Османской империи. Давняя идея закрепить для Ливана особый статус среди сирийских провинций и расширить его территории, включив, в частности, долину Бекаа и обширные прибрежные районы, показалась ливанским христианам вполне осуществимой со вступлением французских частей 6 октября 1918 г. Однако, как пишет Кэрол Хаким, у них «почти не оказалось рычагов, чтобы влиять на ситуацию. Вместо этого они были втянуты в клубок запутанных и непредсказуемых обстоятельств, не зависящих от них и в приведших их к замешательству, крушению иллюзий и разочарованию»².

Только спустя две недели французские чиновники занялись собственно проблемами Ливана. Причем французский губернатор Бейрута и Ливана, полковник Жан Фильпен де Пъепап, и политический представитель Франции (до прибытия посла Жоржа-Пико), Робер Кулондр, направились с визитом к маронитскому патриарху Ильясу Хувайеку, где, по-видимому, обе стороны подтвердили бывшие договоренности. И уже после этого во дворце в Баабде состоялась церемония, где было объявлено о восстановлении автономии Ливана, возоб-

¹ Лишь спустя несколько лет Советская власть радикально пересмотрит отношение к Востоку и востоковедению, а патриарх Александр Таххан впоследствии продолжит свои тесные контакты с Москвой. Однако в 30-е годы он еще никак не мог рассчитывать на серьезную поддержку извне.

² Hakim, Carol. *The Origins of the Lebanese National Idea: 1840–1920*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2013. P. 235.

новлении работы Административного совета (под председательством Хабиба Саада), в то время как надзорные полномочия губернатора передавались Пьепалу.

Со своей стороны, христиане в большинстве своем собирались добиваться в сложившихся условиях независимости бывшей Ливанской мутасаррифии в ее расширенном варианте, и делать это – при поддержке Франции – на международном уровне. Именно патриарх Маронитской церкви стал во главе ливанской делегации на Парижской мирной конференции. Считают, что это Ф. Жорж-Пико отклонил просьбу патриарха включить в делегацию представителей основных конфессий, в результате чего эту странную делегацию составили пять униатских епископов – маронитов и греко-католиков под председательством самого монсиньора Ильяса¹. Тем самым, озвучивалось мнение только одной из групп ливанцев – тех христиан, которые ратовали за независимый Ливан в расширенных границах, отделенный от остальной Сирии. Так, например, Христианский комитет Бейрута, объединивший местных христианских нотаблей, составил петицию, в которой поддерживал идею вхождения города в состав Великого Ливана. За независимость выступала и часть христиан из некоторых других городов побережья и долины Бекаа.

В то же время большая часть населения, включая не только суннитов и друзов, но и некоторых христианских лидеров, не желала ни отделения от Сирии, ни включения в предполагаемое ливанское государство ряда областей со смешанным населением (особенно приморских городов), что привело бы к разделению сирийских общин новой государственной границей.

¹ Ibid. P. 245.

В мае 1919 г. прошли демонстрации за провозглашение самостоятельного ливанского государства, совпавшие с вынесением 20 мая Административным советом постановления о «независимости Ливана в его географических и исторических границах»¹. Французские власти посчитали эти действия – в частности, торжественное водружение ливанского флага – явно преждевременными и демонстрацию разогнали, а несколько дней спустя Жорж-Пико даже предпринял прямые, но безуспешные попытки навязать монсеньору Хувайеку некое свое видение будущего политического устройства региона.

Ливанская делегация во главе с маронитским патриархом оказалась в Париже в июле 1919 г. – отдельно и через полгода после делегации сирийской, возглавляемой Фейсалом. В ходе краткой встречи с французским премьером Клемансо монсеньор получил туманные заверения, что «разрешение сирийского вопроса на мирной конференции позволило бы французскому правительству “в значительной степени” выполнить желание ливанского населения добиться независимости»². В письме премьер-министра от 10 ноября также не содержалось ничего конкретного относительно будущего статуса и границ Ливанского государства. Тем временем, патриарх Ильяс Хувайек представил на заседании конференции множество аргументов в пользу необходимости самостоятельности Ливана в его границах, которые были обозначены еще в 1861 г. на французских картах, при этом настаивая, в любом случае, на отделе-

¹ Ibid. P. 244.

² Ibid. P. 249.

нии страны от будущего сирийского государственного образования.

В своей программе патриарх выражал мнение в основном униатских кругов ливанских и бейрутских интеллектуалов, желавших французской протекции или даже мандатного управления и ориентированных на Францию на основании общей католической религии и многоплановых связей. Кругов – вестернизованных в том числе в результате усердной и плодотворной работы многочисленных католических миссий, их образовательных, благотворительных и медицинских учреждений. Конечно, далеко не все христиане Ливанских гор были единодушны в этом: значительная часть симпатизировала арабскому движению в Сирии и с недоверием относилась к европейцам, «помогавшим» строить арабские государства на обломках Османской империи.

Вот как характеризовал раздел Ближнего Востока участник американской комиссии Кинга–Крэйна, профессор Альберт Лайбайер в феврале 1920 г.: «По соглашению Сайкса-Пико надзор за Палестиной и контроль над большей частью Месопотамии получила Великобритания, а Сирия, Киликия, остальная часть Месопотамии и внутренние районы, включающие Диарбекир и Сивас стали подконтрольными Франции. По соглашению в Сен-Жан-де-Морьен, юг Малой Азии был обещан Италии. <...> Вся схема была основана на империализме старой дипломатии (*imperialism of the Old Diplomacy*), и мало заботилась об этнографии, географии, экономике или правах людей»¹.

¹ Proceedings of the Middle West Branch of the American Oriental Society // *Journal of the American Oriental Society*, 1920, Vol. 40. P. 138.

Реализованный впоследствии раздел Ближнего Востока явился началом дробления этих земель на отдельные государства. Деление территории Шама (или, т. н. Великой Сирии) на подмандатные государства-карлики было предпринято французами в 20-е годы¹. Эта интенция, однако, имеет свое парадоксальное продолжение и в наши дни, примером чему может быть проект федерализации Ливана, выдвигаемый партией Катаиб. Доводы в пользу выделения отдельных ливанских кантонов по религиозному признаку приводил во время своего визита в Москву новый глава фалангистов Сами Жмайель 25 августа 2016 г. По его мнению, этот проект – «последняя возможность для ливанских христиан улучшить ситуацию», и якобы «христиане поддержат его, поскольку тем самым будет обеспечена их безопасность»².

В свое время проект разделения подмандатных территорий, в частности создание 1 сентября 1920 г. Великого Ливана, «получил полную поддержку со стороны правительства и палаты “голубого горизонта” [?], – пишет Надин Меуши. – Французские католические круги были счастливы, и успешная политика “ливанизма” затмила даже возмущение, вызванное отказом от Святой Земли в пользу англичан и официальным отказом Франции от религиозного протектората [над Иерусали-

¹ Эдмон Шидьяк из бейрутского Университета св. Иосифа приводит доли распределения бюджета по подмандатным государствам: 47% – Великий Ливан, 36% – Сирийская Федерация, 8% – Государство алавитов, 7% – автономный санджака Александретты и 2% – Джебель-друз. См.: Chidiac, Edmond. *Les intérêts communs syrolibanais (1920–1950)* // Méouchy, Nadine (ed.). *France, Syrie et Liban 1918–1946: Les ambiguïtés et les dynamiques de la relation mandataire*. Damas: Institut Français du Proche-Orient; Institut français d'études arabes de Damas, 2002. P. 267.

² Из беседы на встрече лидера Катаиб Сами Жмайеля с В.В. Наумкиным в Институте востоковедения РАН, 25.08.2016.

мом] по соглашению в Сан-Ремо»¹. Очевидно, дробление давало французам надежду подконтрольности и будущей преданности своих протекте. К тому же делимитация границ по религиозному принципу, опробованная в 20-е гг., должна была, по замыслу, привести к расхождению интересов и идеологических ориентиров разграниченных искусственными государственными границами обществ.

Еще один важный аспект вопроса становления мандатного управления на Ближнем Востоке, который нередко упускают из виду, представляют собой попытки Соединенных Штатов влиять на ситуацию в регионе и, по возможности, участвовать в распределении сфер влияния. В закрытом приложении к докладу американской Комиссии Кинга–Крейна от августа 1919 г. оценивается степень предпочтений жителями бывших сирийских провинций зарубежных покровителей: «Среди живущих за пределами Ливана сравнительно мало кто выступает за Францию как державу-мандатария: это большинство католиков всех толков и часть православных, кто был бы за российский мандат, если бы Россия не была в кризисе. Последние предпочитают Францию Англии, но есть сведения, что многие из них предпочли бы Франции Америку, пояись возможность выбора. Во всей Сирии на удивление мало людей, исключая друзей, выступающих за Англию – далеко не столько, сколько за Францию. <...> Практически все мусульмане, составляющие около 4/5 населения Сирии – за Америку. Конечно, в Палестине это не выражается прямо, ведь после Яффской декларации вопрос выбора мандата отпал

¹ Fournié, Pierre. Le Mandat à l'épreuve des passions françaises: l'affaire Sarrail (1925) // Méouchy, Nadine (ed.). France, Syrie et Liban 1918–1946. P. 133.

и сделан в пользу власти Дамаска. Возможно, это было проделано по инструкции эмира Фейсала, который мог пытаться готовить поле для британцев. Раз так, то искренний выбор в пользу Америки еще сильнее, поскольку [Всеобщий Сирийский] Конгресс достиг единодушия в выборе Америки. Из христиан сравнительно немногие выразились в пользу Америки – лишь часть протестантов, сиро-православные [яковиты] и армяне: они связаны как давними контактами, так и новыми соглашениями с Англией и Францией, и тем не менее значительная часть населения называет Америку в качестве второго варианта, заявляя, что они пригласили бы эту страну, будь у них уверенность, что американский мандат будет удовлетворять практически всех»¹. (Заметим, что текст документа ни в коем случае не обнаруживает подтверждения современным трактовкам, будто «Американская делегация пришли к выводу, что британский мандат будет наилучшим вариантом для жителей Палестины, а французский мандат – для Сирии»)².

Правительство США было очень заинтересовано в продвижении своих интересов и «цивилизаторско-гуманитарных» амбиций на территориях бывшей Османской империи, в том числе, так сказать, на «религиозном» треке. Еще в 1919 г. на базе Американского совета уполномоченных по делам миссий за рубежом (American Board of Commissioners for Foreign Missions), крупнейшего в Америке миссионерского общества, был

¹ The King-Crane Commission Report, August 28, 1919. Confidential Appendix // King-Crane Report on the Near East / Editor & Publisher (New York), Dec. 1922, Vol. 55, No. 27, 2nd Section.

² Wagner, Steven. *Intelligence and the Origins of the British Middle East // The Journal of Imperial and Commonwealth History* (Routledge), 2015. Vol. 43, No. 4. P. 722.

образован Национальный комитет помощи жертвам преследований в Малой Азии под руководством конгрессмена Джеймса Бартона. Переименованный вскоре в «Помощь Ближнему Востоку» (Near East Relief), комитет не только заручился утверждением в Конгрессе своего устава, но ему также были предоставлены на 10-летний период 25 млн долл. от правительства США (как деньгами, так и гуманитарным грузом). Вносились и крупные пожертвования от религиозных организаций и частных лиц, так что в результате только на помощь «тысячам “голодающих армян”, содержащихся в лагерях беженцев, в основном в подконтрольной Франции Сирии и подконтрольной Британии Палестине после Первой мировой войны комитет “Помощь Ближнему Востоку” предоставил 116 млн долл.»¹

В нынешний тяжелый для Ближнего Востока период, когда мировые империи вновь пытаются решать будущее региона, весьма свежо звучит следующий парадоксальный тезис из приводимого документа почти столетней давности: «Крах попытки младотурок построить самоуправляемое государство, где мусульмане и христиане были бы равны, делает особенно желательным, чтобы государство Сирия в первые свои годы находилось под пристальным надзором, хотя это и создает дополнительную опасность [для нее] оказаться в зависимости»².

В декабре 1918 г., в преддверии мирной конференции, были внесены существенные изменения в схему

¹ Shattuck, Gardiner H., Jr. “True Israelites”: Charles Thorley Bridgeman and Anglican Missions in Palestine, 1922–1948 // *Anglican and Episcopal History*, Vol. 77, No. 2 (June, 2008). P. 119–120.

² The King-Crane Commission Report, August 28, 1919. Confidential Appendix.

Сайкса–Пико: французы уступили англичанам Мосул с его нефтеносными районами и согласились на перемену запланированного международного режима в Палестине на британский мандат. На эти уступки Клемансо пошел в обмен на принятие Ллойдом Джорджем ряда антигерманских требований Франции.

До того момента договоренности держав в регионе наталкивались на обещание британцев содействовать утверждению Фейсала в качестве правителя Сирии, но окончательно основные противоречия между Великобританией и Францией были сняты в апреле 1920 г. на конференции в Сан-Ремо, когда были закреплены указанные изменения к рамочным договоренностям Сайкса и Жоржа-Пико. В центре внимания сторон были, конечно, не отвлеченные вопросы культурного влияния на древнейших землях Ближнего Востока и в сердцевине трех монотеистических религий, а энергоресурсы, транзитные пути, рынки сбыта и стратегические плацдармы. Известно, в частности, что когда премьер Мильтеран оглашал перед Парламентом решения этой конференции, то вовсе не условия мандата интересовали пэров, а лишь вопрос о мосульской нефти¹. Действительно, при всей противоположности мандатной политики обеих стран, интересы британцев и французов на Ближнем Востоке после этого долго не сталкивались.

Кстати, в пользу того, что конференция носила определенный характер империалистического сговора, свидетельствует жесткая критика скрытности ее хода, которая раздавалась в то время: «Конференция Межсоюзнического Высшего военного совета в Сан-Ремо, от-

¹ Haas, Ernst B. The Reconciliation of Conflicting Colonial Policy Aims: Acceptance of the League of Nations Mandate System // *International Organization* (Univ. of Wisconsin Press), Vol. 6, No. 4 (Nov., 1952). P. 531.

крывшаяся 19 апреля, кажется поистине секретнейшей из секретных дипломатических встреч из самого порочного прошлого. Нашу правоту подтверждает уже то, что премьеры Великобритании и Франции стали более дружны после конференции. <...> Она была так секретна оттого, что, по-видимому, было что скрывать»¹.

Возвращаясь к докладу комиссии Кинга–Крейна, следует привести важное замечание, которое делают авторы доклада о «сирийском национализме» части христиан Ближнего Востока. Ведь само это понятие заключало в себе внутреннее противоречие: желание отождествить его с патриотизмом (сирийский в этом случае означал левантийский) сталкивалось с опасением со стороны религиозных меньшинств, что подъем арабского мусульманского движения поглотит идею сирийского национализма с его светским гражданским пафосом. Так что предполагали – и возможно, в какой-то степени небезосновательно, – что мнение христиан внутренних сирийских районов формировалось под влиянием мусульманского окружения.

Впрочем, следует заметить, что еще история Средних веков знает несколько переломных для Ближнего Востока моментов, когда христианам приходилось делать подобный выбор, и он был сделан в пользу близких по культуре и традиции арабских мусульман, а не близких в религиозном отношении византийцев или европейцев. В конце второго десятилетия XX в. многие из христиан, по всей видимости, пошли по тому же пути. О приверженности, например, православных к союзу с мусульманами израильский историк Сет Францман пи-

¹ It Is Written // *Advocate of Peace through Justice* (World Affairs Institute), May 1920, Vol. 82, No. 5. P. 155.

шет: «Отрезанные от латинского Запада в период европейских вторжений в Левант, а затем избавленные большевистской революцией от ложной надежды на помощь неких воображаемых братьев по вере, православные подняли знамена светского национализма. Дети городов (Бейрута, Алеппо, Дамаска и Иерусалима), православные могли похвалиться тем, что они исторически были близки к господствующему сирийскому исламу, <...> не получали даров от Франции, Англии, Пруссии и американских миссий»¹.

Подтверждая высокий патриотический настрой вообще ближневосточных христиан, д-р Хайрадин Хасиб (бейрутский Центр исследований арабского единства) приводит такой исторический пример: «Христиане Дамаска в период борьбы за освобождение Сирии от французов были до того патриотичны, что предоставляли свои церкви в качестве явочных пунктов для национальных движений»².

Итак, в упомянутом докладе говорилось: «Однако некоторые христиане, в свою очередь, заявляли, что симпатии сирийскому национализму – явление новое и слабое, и что их проявления могут создать у комиссии ложное впечатление. Они утверждали, что те христиане, которые придерживаются этой точки зрения, поступают так в отчаянном усилии оставаться в хороших отношениях с мусульманским большинством, и что мусульмане более предпочитают панарабскую или панисламскую

¹ Frantzman, Seth J. *The Strength and the Weakness: Palestinian Arab Christians between Islam and Zionism 1900–1948* / M. A. Thesis to Hebrew University of Jerusalem. 2006. P. 153.

² Haseeb, Khair El-Din. (Interview:) *The Arabs ... where to now?* (Programme “Al-Magazine Al-Siyassi Al-Yawm”) // *Contemporary Arab Affairs*, 2014, Vol. 7, Issue 4. P. 586.

схему и быстро откажутся от сирийского национализма, как только увидят шанс на успех любой из этих идей. Вероятнее всего, те, кто говорит за себя, ближе к истине, чем говорящие за них; и тем не менее, стоит обратить внимание на эту критику»¹. Представляя собой по сути внутреннюю аналитическую записку для американской администрации, цитируемое конфиденциальное приложение к докладу комиссии вполне объяснимо останавливалось на существовавших течениях среди ближневосточных христиан, которые с большим недоверием относились к союзу с земляками-мусульманами.

В Палестине христианские предпочтения также не были единообразными. Христиане, составлявшие, по разным оценкам, от 10 до 18%² населения, в основном поддерживали, согласно отчету комиссии, идею мандата как реального гаранта контроля и развития властных структур. Желание независимости под эгидой Дамаска выражали христиане северной части Палестины, в частности, христиане Назарета, католики Тверии и Хайфы и др. Палестинские марониты и греко-католики, а также остальные католики традиционно выступали в поддержку власти Франции и ее мандата. За британский мандат стояли несколько локальных православных общин. А вот американский мандат, как полагали (а этот вопрос теоретически обсуждался), был бы желателен якобы для большинства христиан при условии его практической возможности³.

¹ The King-Crane Commission Report, August 28, 1919. Confidential Appendix.

² Wagner, Donald E. *Dying in the Land of Promise: Palestine and Palestinian Christianity from Pentecost to 2000*. London: Melisende Press, 2001; Gandolfo, K. Luisa. *The Political and Social Identities...* P. 438.

³ The King-Crane Commission Report. Confidential Appendix.

Гражданская администрация мандатных британских властей сменила в июле 1920 г. военную, установившуюся там еще с декабря 1917 г. Резиденции православного и армянского патриархов находились в Иерусалиме, там же располагались патриархии викарии основных униатских церквей, а резиденция греко-католического архиепископа была в Хайфе. Кроме того, Иерусалим был центром епископских епархий Сиро-православной (яковитской), Эфиопской и Англиканской церквей, а также архиепископской епархии Коптской церкви. По данным знатока церковного права и многолетнего эксперта израильского Министерства по делам религий, Саула Колби, христианское население земель «после британской оккупации» быстро увеличивалось: переписи, проведенные в 1922 и 1931 гг. показали рост христианского населения с 71 тыс. до почти 90 тыс. чел. в Палестине и еще более 20 тыс. – в Трансиордании¹. В свою очередь, профессор Университета Бирмингема, Мартин Колински, приводил такие данные переписи на 1931 г.: 90 тыс. христиан, 760 тыс. мусульман и 175 тыс. евреев².

Признанными государством общинами со своими религиозными судами в 1939 г. стали православная, католическая, армяно-григорианская, армяно-католическая, сиро-католическая, ассиро-халдейская, мелькитская и маронитская католические и яковитская общины Палестины³.

¹ Colbi, Saul P. Christianity in the Holy Land: Past and Present. Tel Aviv: Am Hassefer, 1969. P. 111.

² Kolinsky, Martin. Law, Order and Riots in Mandatory Palestine, 1928–35. London – New York: Palgrave Macmillan – St. Martin's Press, 1993. P. 32.

³ Colbi, Saul P. Christianity in the Holy Land. P. 111.

Что касается извечного соперничества общин за почетное право служить у Святых Мест, то еще в цитированном выше докладе комиссии Кинга–Крейна выражалось беспокойство о возможных конфликтах между палестинскими православными и католиками, если будет изменен статус Хранителя Святых Мест, который раньше занимал турецкий чиновник, выполнявший функции третейского судьи. Констатировали, в частности, что католики создали свой подобный этому пост, пользуясь уходом с Ближнего Востока российского влияния, и пытаясь взять реванш за якобы бывшие их притеснения со стороны православных в Палестине¹. Однако англичанам, похоже, удалось создать систему управления, обеспечившую относительно равновесие между христианскими общинами. В подтверждение непредвзятости англичан Колби сообщает о недовольстве Англиканской церкви отсутствием особых привилегий для протестантов в Святой Земле и непризнанием этой церкви в качестве одной из официальных².

Так что для христиан Палестины в то время имел значение несколько иной круг проблем, нежели, например, в Сирии. Мусульманско-христианская солидарность палестинцев, периодически усиливавшаяся, была направлена в значительной степени на противодействие поселенческой активности евреев-иммигрантов и их сил самообороны, которым, по мнению многих тогда, содействовали англичане.

Исходные позиции мусульман и христиан в их союзе, согласно свидетельству автора книги 1923 г. «Земля трех вер», очень различались: «Интересы мусульман-

¹ King-Crane Report on the Near East // Editor & Publisher, Dec. 1922. Vol. 55, No. 27, 2nd section.

² Colbi, Saul P. Christianity in the Holy Land. P. 112.

ских землевладельцев и христианских коммерсантов совсем не одинаковы. Христиане-сторонники панарабского движения как в Сирии, так и в Палестине находили решительную поддержку, тогда как протурецкое или панисламистское движения вовсе не имели таковой среди христиан. <...> Истинные сторонники [палестинского] Исламско-христианского общества делятся на а) настоящих националистов, расценивающих сионизм как угрозу арабскому политическому и культурному развитию в Палестине, б) фанатиков, которых очень немного, и в) членов все еще влиятельного класса «эфенди», видящих в сионизме опасность для своих интересов. Среди них обнаруживается большинство христиан разных профессий и торговцев»¹.

Национальной идеей Палестины и ее политической самостоятельности было охвачено большинство христиан. «Быть мусульманином и христианином в Израиле было не все равно, – пишет Илан Паппе. – Палестинцы-христиане обладали еще одной сферой идентичности, которой человек должен был руководствоваться. Но для подавляющего большинства христиан в Израиле, ярко выраженное христианская идентичность легко сосуществовала с кристаллизацией национальной идентичности; и в самом деле, христиане часто играли ведущую роль в зарождавшемся палестинском национальном движении»².

Ярким примером может служить крупный землевладелец, униат Альфред Рок, который постоянно контактировал с палестинскими мусульманами-национа-

¹ Graves, Philip. Palestine, The Land of Three Faiths. London: J. Cape, 1923. P. 117. (Цит. по: Frantzman, Seth. The Strength and the Weakness... P. 56).

² Pappé, Ilan. The Forgotten Palestinians: A History of the Palestinians in Israel. New Haven And London: Yale Univ. Press, 2011. P. 66.

листами. Наиболее заметной фигурой из них тогда был небезызвестный муфтий Хадж Амин аль-Хусейни, ставший еще в 1922 г. во главе Высшего исламского совета Палестины. Он имел большое влияние в мусульманском сообществе, но кроме того стремился поддерживать постоянное политическое сотрудничество с арабами-христианами. Альфред Рок входил в состав делегации Палестинского арабского конгресса (во главе с аль-Хусейни) в Лондон в марте 1930 г., которая требовала от правительства Великобритании, в частности, создания исполнительной власти в Палестине, где были бы представлены местные мусульмане, христиане и евреи пропорционально их численности. Показательно также, что генеральным секретарем основанной в 1935 г. Арабской палестинской партии (президент – все тот же аль-Хусейни) был христианин Эмиль аль-Гури, а вице-президентом – Альфред Рок.

Участие христиан в арабском движении не сводилось, конечно, к немногим отдельным личностям. В нем участвовали как представители элиты, так и рядовые христиане, как мусульманско-христианские организации, так и духовные лица.

Важную роль в Палестине в мандатный период сыграла Исламско-христианская ассоциация (*Аль-Джамиа аль-исламия аль-масихийа*, была создана еще в мае 1918 г.¹). Например, от имени Ассоциации еще в августе 1919 г. британской военной администрации был передан меморандум, осуждающий отделение Палестины от Великой Сирии и попытку реализации «сионистского проекта». В марте 1921 г. в Яффе ею была организована

¹ Ayyad, Abdelaziz A. Arab Nationalism and the Palestinians, 1850–1939 / Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs. Jerusalem: PASSIA, 1999. P. 75.

крупная демонстрация протеста против «Декларации Бальфура» и в поддержку решений Палестинского арабского конгресса (13–19 декабря 1920 г.)¹.

Следует заметить, что для арабов – как мусульман, так и христиан – было совершенно очевидно, что англичане планомерно реализуют на их земле давно задуманный план «возвращения» в Палестину евреев рассеяния. Кстати, еще в 1844 г. некий англиканский священник Сэмюэл Александер Брэдшоу обращался с напоминанием о долге христианских государств содействовать возврату евреев в Палестину и даже предлагал такую схему распределение финансирования проекта, когда британский парламент одобряет выделение 4 млн ф. ст., а еще миллион собирают христианские церкви. Другое подобное предложение поступило спустя год от некоего Э. Митфорда, работавшего несколько лет в Марокко и Леванте, и было сформулировано, как «восстановление еврейской нации в Палестине под защитой Великобритании»².

Ассоциация выступала иногда в качестве силы, пытавшейся направить молодежное движение сопротивления в конструктивное русло. Ярким примером того служит мирная забастовка в субботу 23 августа 1930 г. – своего рода молитвенное стояние, когда в годовщину гибели 120 палестинцев, убитых во время т. н. Буракского инцидента, мусульмане в мечетях и христиане на местах их гибели молились о памяти павших. Члены ассоциации «призывали массы явить миролюбие и соблюсти порядок в период забастовки»³. В октябре 1933 г. по-

¹ Ibid. P. 91.

² Hyamson, Albert M. British Projects for the Restoration of Jews to Palestine // *Publications of the American Jewish Historical Society*, 1918, No. 26. P. 143.

³ Ibid. P. 135.

сле беспорядков в Яффе, где были убиты 15 человек, была организована крупная демонстрация, и во главе ее стояли Арабский молодежный конгресс и Исламско-христианская ассоциация¹.

На протяжении 1920–1934 гг. росло представительство христиан в Исполкоме Палестинского конгресса. Профессор Иерусалимского университета Сет Францман приводит имена следующих христианских делегатов, избранных на Палестинские арабские конгрессы: на 3-й – православный из Иерусалима Ибрагим Шаммас, на 4-й – православные Джубран Искандер Казма из Бейсана и Теуфил Бутаджи из Хайфы, на 5-й – протестант Шибли аль-Джамаль из Яффы, греко-католик Фуад Саад из Хайфы и Ибрахим Джасир из Вифлеема, на 6-й – уже пятеро – маронит Вади аль-Бустани из Хайфы, православные Иса Бандак из Вифлеема, Иса Шатаре из Рамаллы, Халил ас-Сакакини из Иерусалима (секретарь) и Мишель Бейрути из Яффы. На 7-й конгресс было выбрано уже 11 христиан: православные Йакуб Фаррадж (вице-президент) и Эмиль аль-Гури из Иерусалима, Иса Бандак и Халил Козхайа из Вифлеема, Булос Шехаде из Рамаллы, Иса аль-Иса из Яффы, Искандер Бургуш из Хайфы, Ильяс Хаммар из Акки, протестант Муганнам Ильяс Муганнам из Иерусалима (секретарь), греко-католики Альфред Рок из Яффы и Вади Снобар из Хайфы². Автор, правда, при этом отмечает, что 11 делегатов-христиан из 48 – это пропорция, отражавшая состав городского населения (к концу 30-х гг. только в Иерусалиме, Назарете, Хайфе и Яффе проживали до 80% всех палестинских христиан³.

¹ Kolinsky, Martin. Law, Order and Riots... P. 173.

² Frantzman, Seth J. The Strength and the Weakness... P. 109–110.

³ Ibid. P. 37.

Палестинские арабы-христиане служили в полиции и местных воинских формированиях. Так, по данным на 1928 г., в полиции пропорция была следующей: 139 христиан и 881 мусульманин, тогда как в Трансиорданском пограничном корпусе – 93 и 348, соответственно¹. Это соотношение приблизительно отражало религиозный баланс в обществе.

С самого начала мандатные власти, по примеру французов, пытались расколоть арабское население по религиозному признаку. В отличие от Ливана, в Палестине этого сделать практически не удалось: быть англофилом здесь автоматически означало одобрять поселенческую и политическую активность абсолютно чуждого и по религии, и по культуре, и по мировоззрению пришлого еврейского населения – иммигрантов из Европы, Африки, Америки. Илан Паппе, в частности, замечает: «Еще одна благовидная идея заключалась в том, чтобы вбить клин между христианами и мусульманами, представляя христиан более лояльными к еврейскому государству. Она иногда предпринималась на местах, но никогда не удавалась»². Видимо, с подобной же целью англичане пытались распространять идеи еврейско-христианского союза, примером чему могут служить конференции, прошедшие в 1927 г. и посвященные специально этому вопросу. Звучали даже предложения по устройению неких совместных колоний в Святой Земле³.

В свою очередь, и еврейские поселенцы были заинтересованы в расколе палестинского национального движения. Считают даже, что именно сионисты понача-

¹ Ibid. P. 58.

² Pappé, Ilan. *The Forgotten Palestinians...* P. 54.

³ См.: MacInnes, Rennie. *The Question of a Hebrew-Christian Colony in Palestine // The Christian Approach to the Jew*. London, 1927.

лу поддерживали мусульманских радикалов, в частности стояли за созданием в Палестине в конце 1921 г. Национальных исламских обществ, призванных якобы посеять подозрительность между палестинскими мусульманами и христианами и тем самым отодвинуть от себя фронт социальных противоречий¹.

Положение христиан в Трансиордании значительно отличалось от такового в Сирии, Ливане и Палестине. Эмир Абдалла выстроил надежную систему опоры своей власти на местные общины, сбалансировав влияние арабов-мусульман (и особенно, беспокойных бедуинов) участием христиан (в том числе, многочисленной армянской диаспоры, выросшей после приема беженцев из Анатолии) и «черкесов». Эта система власти основывалась, конечно, на полной лояльности англичанам и ответных привилегиях.

Сами британские власти старались, безусловно, преподнести положение христиан в самом благоприятном ключе. Так, в докладе британской комиссии по выяснению причин противоречий между Иерусалимской патриархией и палестинской православной паствой высокопарно описывается одна из иорданских христианских общин: «Спустившись к равнине Иерихона, переправившись через Иордан и поднявшись в горную страну Моава, можно удивиться, оказавшись в среде энергичной христианской общины. Ее члены своей осанкой, повадками и одеждой напоминают арабов пустыни. Они гордятся своей христианской религией, <...> и не имеют ни малейшего намерения отказываться от нее. Сохранение бытования своей общины является дости-

¹ Ayyad A. Arab Nationalism and the Palestinians. P. 97.

жением, в котором Патриархия принимает активное участие и испытывает, наверное, законную гордость»¹.

Христиане входили в состав Законодательного собрания (или Ассамблеи) Трансиордании, органа с очень ограниченными полномочиями, – 3 из 16 членов (остальные – 9 арабов-мусульман, 2 «черкеса» и 2 бедуина)². Правда, первое заседание Ассамблеи состоялось только в апреле 1929 г.

В любом случае, круг вопросов, стоявших перед христианами эмирата, только отчасти затрагивал проблемы, близкие христианам других подмандатных территорий. В этой связи российский историк Р.Г. Ланда считает, что 110 тыс. христиан Трансиордании находились, в общем, в привилегированном положении: «Они выбрали 9 из 60 депутатов в Палату представителей парламента, т. е., составляя 6,5% населения, занимали 15% мест в парламенте. Иными словами, один депутат от христиан представлял 12 222 жителя страны, а один депутат от арабов-мусульман – 36 800 жителей. Христиане были представлены почти в каждом из 33 правительственных кабинетов»³.

Случавшиеся в эмирате репрессии против христиан были связаны преимущественно с их участием в волнениях в Палестине конца 1920-х годов, а также в восстании 1936–1939 гг. Сотни арабов перебирались на другой

¹ Report of the Commission Appointed by the Government of Palestine to Inquire and Report Upon Certain Controversies between the Orthodox Patriarchate of Jerusalem and the Arab Orthodox Community / Sir Anton Bertram and J.W.A. Young; The Orthodox Patriarchate of Jerusalem. London: Humphrey Milford, 1926. P. 108–109. Цит. по: Gandolfo, K. Luisa. The Political and Social Identities... P. 438–439.

² Dann, Uriel. Studies in the History of Transjordan, 1920–1949. Boulder – London: Westview Press, 1984. P. 9; Ланда Р.Г. История Иордании. XX век / Ин-т востоковедения РАН. М.: ИВ РАН, 2016. С. 22.

³ Ланда Р.Г. История Иордании. XX век. С. 31–32.

берег Иордана, чтобы помогать палестинским собратьям в борьбе с сионизмом, поддержанным британскими властями; по этому же пути шли поставки вооружения из Ирака и Сирии. Так что преследования иорданских христиан могли зависеть, пожалуй, только от степени их вовлеченности в эти события¹.

Вообще, подавления выступлений конфессиональных общин в тот период связаны с антиколониальной проблематикой, а не собственно религиозной. Наверное, наиболее наглядно религиозная политика мандатных властей проявилась во время Великого сирийского восстания (т. н. *Сауры*) – национально-освободительной войны 1925–1927 гг. Начавшись с волнений в друзских районах, восстание быстро охватило обширные подмандатные территории. Французы повсеместно пытались использовать фактор межконфессиональных трений, и даже создавали особые отряды из ливанских католиков, а затем армян и «черкесов». Рукописный источник, датированный августом 1925 г. сообщает: «[Французы] непрерывно возбуждают одну часть населения против другой, распространяют провокационные слухи о том, что друзы убивают и громят армян и христиан. В карательные экспедиции преднамеренно посылают черкесов и армян. <...> Для смягчения своих жестокостей французы опять распускают небылицы о погромах арабов над армянами и христианами. Но это – наглая ложь. Несмотря на провокации французов, как прежде, так и теперь царит абсолютный мир между различными частями населения. Так, например, армяне,

¹ Там же. С. 32.

евреи и христиане, рискуя своей жизнью, скрывали в своих домах мусульманских революционеров»¹.

Французские социалистические газеты того времени тоже отмечали попытки мандатной администрации представить восстание исключительно друзским, а его задачи – далекими от чаяний христиан. Вначале, действительно, «охватив Сирию и Джебель-Друз, – как сообщала парижская «Тан» от 13–15 ноября 1925 г., – восстание распространилось и на Ливан, где восстали друзы Южного Ливана, захватившие ряд пунктов: Хасбейя, Рашаля (видимо, Рашайя. – А. С.) и др.»² А «Юманите» от 18 ноября 1925 г. добавляла: «К восставшим присоединилась даже большая часть христианского населения Ливана, несмотря на все старания маронитского духовенства удержать их от этого; так называемая «Христианская армия», организованная французами в Ливане из маронитского населения, была разбита на голову друзами»³.

Цели, которые преследовали повстанцы, были изложены во вдохновенной речи вождя восстания, Султана аль-Атраша, которую цитировала на своих страницах парижская «Юманите»: «...К оружию, друзья справедливости, для того, чтобы вернуть нашей стране ее чистоту и святость. К оружию, которое только одно может обеспечить нации свободу. К оружию, так как иностранцы грубо попрали наши права и не выполнили своих обещаний, даже самых официальных. <...> Наша война – святая война. Каковы наши требования? 1) Объединение Сирии от Средиземного моря до пустыни, 2) признание арабской Сирии, 3) народное правительство,

¹ РГАСПИ. Ф. 495, оп. 84, д. 10. Л. 2, 3. Август 1925 г.

² РГАСПИ. Ф. 532, оп. 4, д. 10. Л. 193 об.

³ Там же.

парламент на национальной основе, 4) эвакуация французской армии и создание туземной армии, 5) привилегии французской революции: права человека, свобода, братство, равенство»¹.

Американская «Нью-Йорк Таймс» обрушивалась с критикой на французские власти, которые, по сведениям издания, «вооружают ливанских христиан, пытаясь сыграть на религиозных предрассудках. Подобная политика вызвала всеобщее негодование и осуждается даже европейцами»². В следующем выпуске газеты сообщалось: «Один из вождей восставших друзов, Зейд, руководящий военными операциями в Ливане, старается обеспечить военное сотрудничество, или по крайней мере нейтралитет со стороны христианского населения Ливана. В противоположность французам, разжигавшим религиозную вражду и спекулировавшим на ней, он выпустил обращение к ливанскому населению, в котором указывается, что революция не является религиозной, а только национальной, и что все сирийцы, независимо от вероисповедания, являются братьями. Зейд строго наказывал всех друзов, виновных в грабеже христианских деревень. <...> Подобная политика привлекла на сторону Зейда большие массы мусульман и христиан, тем более, что вербовка французами добровольцев из среды христианского населения вызвала всеобщее негодование и оттолкнула от французов многих их сторонников»³.

Наводили ужас на местное население отчаянные зверства, чинимые французскими карателями. Как писала «Юманите», «французское командование в отмест-

¹ Там же. Л. 204. «Юманите» от 9.09.1925.

² Там же. Л. 194. «Нью-Йорк Таймс» от 18.11.1925.

³ Там же. Л. 194 об. – 195. «Нью-Йорк Таймс» от 19.11.1925.

ку за неудачу в военных операциях берет заложников из среды мирного населения (в том числе стариков и детей). Пленники обливались керосином или бензином и сжигались заживо. В некоторых деревнях родственников восставших привязывали к деревьям и распиливали пополам. Этот зверский террор заставляет мирное население массами присоединяться к повстанцам»¹. Такие действия (вызванные, очевидно, отчаянным страхом перед размахом восстания) сильно вредили образу Франции как гаранта успешного развития подмандатных стран, и вредили, возможно, непоправимо. «Недовольство франц[узским] мандатом наблюдается даже среди маронитов. Группа ливанских маронитов обратилась к Верховному Комиссару с требованием замены франц[узского] мандата английским»².

Вообще, политика французской мандатной администрации была очень неровной: постоянно менялись подходы, а проблемы решались лишь, так сказать, по мере их поступления. Зачастую эти проблемы создавали сами же жесткие колониальные методы управления верховных комиссаров. Поводом для отставки некоторых из них стало именно жестокие карательные меры к арабскому населению. Смена военных на гражданских верховных комиссаров ситуацию не улучшила. Восстание продолжилось вплоть до жестокого его разгрома.

Характеризуя такого рода религиозную политику в целом как колониальную по своей сути, можно заметить, что общая линия тогдашних властей поразительно напоминает нынешние подходы к оценке положения на Ближнем Востоке, которые высказываются чаще других.

¹ Там же. Л. 199 об. «Юманите» от 17.07.1926.

² Там же. Л. 200.

Они сводятся к тому, что ближневосточный клубок проблем – это якобы ничто иное как следствие многопланового межконфессионального противостояния, которое присуще обществу, не имеет потенциала саморегуляции и нуждается в активном вмешательстве сверху.

В интервью «Нью-Йорк Таймс» в марте 1926 г. верховный комиссар в Сирии Анри де Жувенель заявил: «Здесь приходится иметь дело с народностями различных вероисповеданий, враждебно относящихся друг к другу и настоящее восстание можно считать религиозной войной, которая продлится дольше, чем какая-либо другая, т. к. ее значительно труднее закончить». По его мнению, «единственным средством восстановить порядок в Сирии является раздробление страны на четыре государства: Ливан со столицей Бейрут, «Великая» Сирия со столицей в Дамаске, провинция Алавитов – столица Латтакия и Александретта». При этом для всех перечисленных государств на тот момент будто бы уже были выработаны конституции, «за исключением Сирии, в которой конституция будет введена после подавления восстания»¹.

Арабское восстание в Сирии не было никаким образом поддержано в соседней Трансиордании. Король Абдалла остался в стороне от борьбы, а местные националисты были в свое время под давлением англичан изгнаны из страны: и Арабский легион, и правительство были очищены от сторонников националистической партии Истикляль. Социальных слоев, готовых к ощутимым акциям протеста, практически не было, как не осталось и светских и духовных лидеров, способных их возглавить. Кстати, фактор отстраненности Абдаллы от осво-

¹ Там же. Л. 198. «Нью-Йорк Таймс» от 27.03.1926.

бодительной борьбы стал, по-видимому, главным, подорвавшим его амбиции на региональное лидерство¹.

Накануне Второй мировой войны в арабских странах усилилась профашистская агитация. Страны оси активно действовали и в Африке, и на Ближнем Востоке, пытаясь привлечь на свою сторону население подмандатных стран. При этом они самым серьезным образом подходили к использованию в своих интересах как национальных чувств, так и вопросов религии. В сводке арабской прессы за 1937 г., подготовленной сотрудниками Коминтерна, говорится, в частности, об усилиях итальянских фашистов, которые тратили «громадные усилия на пропаганду идей в Абиссинии и Западном Триполи (ливийском. – А. С.). Были использованы все способы, начиная с утверждения, что Муссолини – защитник ислама, от покупки некоторых газет, взяток чиновникам, поощрения иезуитов в Ливане, организации Национальной сирийской партии...»².

Вполне понятно, что перечисленные меры итальянцев в отношении ближневосточных арабов могли быть попыткой перехватить инициативу у французов в использовании религиозного фактора. Италия не воспринималась тогда как явная противница мусульман в пользу католиков и могла с успехом насаждать свои инициативы – как поддерживать ливанские благотворительные миссии (католические), так и распростра-

¹ Moaddel, Mansoor. Religion and the State: The Singularity of the Jordanian Religious Experience // *International Journal of Politics, Culture, and Society*, Vol. 15, No. 4 (Summer, 2002). P. 531.

² РГАСПИ. Ф. 532, оп. 4, д. 24. Л. 53 об. Сводка №18 из арабской прессы по Сирии. Сост. Бобылева, ред. Салим. 1937 г. (тот же материал – д. 26, л. 203об.-204). Под Национальной сирийской партией, вероятно, имелась в виду Сирийская национально-социальная партия Антуна Сааде.

нять пансирийские идеи в пике французской политики разделения.

Италия, правда, не обладала достаточным потенциалом для реализации таких масштабных амбиций, чего нельзя сказать о Германии. В том же документе далее говорится: «Гитлер извлек урок из пропаганды Муссолини, увидел ее слабые стороны и придумал новые способы для распространения германской фашистской пропаганды. После переговоров Берлинского Министерства пропаганды с некоторыми сирийскими и ливанскими личностями, Геббельс решил: 1) начать проводить пропаганду в Сирии, Ливане, Египте и др. арабских странах, замаскировывая ее культурой и историей; 2) рассылать различные произведения о гитлеровской Германии и фашистской культуре деятелям арабской культуры в Сирии и Ливане; 3) ввиду неудачи метода создания «Сирийской Нац[иональной] партии», направить фашистскую пропаганду по пути захвата культурных учреждений, распространения идей и теорий фашизма и ослабления арабской пропаганды; 4) фашистские агитаторы и наемники посылают студентов в немецкие университеты для изучения гитлеровской культуры. <...> Новую фашистскую тактику на арабском востоке проводит д-р Рейхорд¹, главное местопребывание его – Палестина, но он разъезжает повсюду под именем директора информационного агентства Д.Н.Б. Сейчас Рейхард в Сирии»². Очевидно, не видя перспектив и необходимости в оказании влияния на профранцузски на-

¹ Возможно, речь идет о тогдашнем шефе СД Рейнхарде Гейдрихе, который в рамках своей особой зловещей концепции «решения еврейского вопроса» даже поддерживал усилия сионистов по эмиграции германских евреев в подмандатную Палестину.

² Там же. Л. 53–54.

строенных сиро-ливанских католиков, немцы решили «ставить» на палестинских и сирийских мусульман-суннитов. Главным методом они, как видно, избрали светскую «культурную экспансию», тогда как религиозный аспект предусмотрительно затушевывался.

Впрочем, в масштабах Ближнего Востока в целом к началу Второй мировой войны «религиозная карта» в постколониальной политике держав стала разыгрываться, кажется, не так активно. На первый план в регионе выходили светские идеи национально-освободительных движений. Те общины, которые могли в свое время опираться на поддержку своих традиционных западных патронов, были разочарованы явными проявлениями их империалистических устремлений. В свою очередь, ближневосточные мусульмане, которые могли чувствовать себя под пятой христианских западных держав после падения османского султана-халифа, рассчитывали на восстановление своих прав большинства после достижения независимости, и с учетом этого были заинтересованы в тактическом союзе с согражданами-христианами. Такое напряжение взаимных интересов, подобно скрученной пружине, стало мощным двигателем сложных социально-политических процессов уже в период независимости стран Ближнего Востока – процессов, растянувшихся на десятилетия.

НАСЛЕДИЕ МАНДАТА: МУСУЛЬМАНО-ХРИСТИАНСКИЕ ОТНОШЕНИЯ

Общепринятый угол зрения, под которым чаще всего рассматривают ближневосточные христианские общины, связан, как правило, с их положением в качестве меньшинства в мусульманском окружении. Основные проблемы при этом выводят из якобы присущего поликонфессиональным обществам противоборства: будто бы христиане всеми средствами добиваются политического признания и усиления экономического влияния, вестернизуясь и прибегая к помощи извне – со стороны, так сказать, христианских государств Европы и Америки, – а мусульмане этому противодействуют, доходя в своем негодовании до насилия.

Такой подход, конечно, не учитывает массу факторов, которые можно рассматривать даже в качестве основополагающих. В числе первых – то, что как раз государства Европы и Америки на протяжении уже веков обнаруживают желание оторвать христиан Ближнего Востока (не только арабов, но и, например, армян) от исконной традиции, от лояльности местным правителям в пользу собственного влияния – культурного, гуманитарного, экономического – на основании общности вероисповедания. Недаром, вместе с экономическим проникновением европейцев на Ближний Восток в XVII–XIX вв. осуществлялась и мощная гуманитарная экспансия религиозных миссий – создание школ, колледжей, приютов, домов призрения, медицинских

пунктов, принадлежащих различным орденам и конгрегациям – католическим и протестантским.

Показательно, что установление, в частности, французского мандата на «постосманском пространстве» обосновывалось именно наследием такого гуманитарного проникновения, дающего основание для более востернизованного образа мысли местных христиан. Современник так писал об этом: «Еще раз мы наблюдаем в Сирии Францию, наследующую славу, прошлые заслуги, титулы, обязанности и древние права, которых мы никогда не отрицали и от которых никогда не отказывались, и обновленные в самое недавнее время. Франция пользуется восхитительными плодами работы ее монахов и монахинь, является госпожой над умами – через свои школы – и над душами – скорее через свою благотворительность, чем через веру»¹.

Как следствие этой западной линии, увы, «христианская миссионерская деятельность часто характеризуется мусульманами точно в соответствии с определенным колониализмом: деспотическая, эксплуататорская, неразборчивая в средствах, безжалостная, высокомерная, аморальная и разрушительная для культур коренных народов»². Приходится согласиться, что такие оценки имеют место – среди ярых противников христианского прозелитизма и западных миссий, – но они относятся (будучи взяты отдельно от подозрений в хищническом характере христианского миссионерства) в наибольшей

¹ Benoist, Charles. *La Question Mediterranienne*. Paris, 1928. P. 164 (Цит. по: Haas, Ernst B. *The Reconciliation of Conflicting Colonial Policy Aims: Acceptance of the League of Nations Mandate System // International Organization* (Univ. of Wisconsin Press), Vol. 6, No. 4 (Nov., 1952). P. 529).

² Zebiri, Kate. *Muslims and Christians Face to Face*. Oxford: Oneworld Publ., 2000. P. 30.

мере к линии цивилизационного противостояния «гарб / шарк» (Запад / Восток), а вовсе не межрелигиозного.

Франкофильство части ливанских и сирийских христиан, как и англофильство части христиан палестинских и иракских, не могли не зарождать подозрений у местных мусульман и, конечно, у властей, что набиравшая темпы вестернизация затрагивает не только культурную и языковую, но и политическую сферы. Особенное раздражение мусульман вызывали а) меры по открытой поддержке прозападных христианских политических лидеров времен мандата, б) расчленение подмандатных территорий (в свое время обещанных, как считали многие, «королю арабов» – Хусейну)¹, а также в) англо-американская поддержка иммиграции евреев в Палестину, воспринимаемая мусульманами-суннитами региона как действия, направленные на сознательное ослабление уммы.

Во многих частях Ближнего Востока христиане (в особенности, православные, яковиты, армяне) действовали в интересах мусульмано-христианского единства, но приходится признать, что значительная часть вестернизованных христиан опасалась «засилья» мусульман, особенно в перспективе снятия режима непосредственного мандатного управления европейцев.

Очень нестандартную для западного исследователя оценку вестернизации давал британский исследователь Бернارد Льюис. Еще в своей работе 1956 г. он писал, что «вестернизация приносила и приносит большую выгоду Востоку; но она же нанесла и большой вред». Поясняя

¹ Wagner, Steven. *Intelligence and the Origins of the British Middle East // The Journal of Imperial and Commonwealth History* (Routledge), 2015. Vol. 43, No. 4. P. 727.

свою мысль, он выделял основные области (политическая, социальная, экономическая), где этот вред проявился наиболее наглядно. Первая – это проблема политической дезинтеграции региона, стремительно возросшая после крушения Османской империи в результате падения легитимации верховного управления. Власть султана, несмотря на неоднородность его восприятия в глазах мусульман разных областей империи, все же несла консолидирующую функцию: это был мусульманский правитель мусульманской империи, и никто из последующих королей, верховных комиссаров и президентов возникших на обломках империи «сборных наций-государств» (*pre-fabricated nation-state*)¹ не мог якобы сравниться с ним по уровню политического признания со стороны уммы.

Стоя на таких позициях, Льюис все же не связывал воедино вестернизацию с религиозной проблематикой, но находил ее корень, видимо, в алчности и властных амбициях местных лидеров, как и в желании Запада насадить свое видение справедливого общества: «Проводниками западного влияния оказываются далеко не только жители Запада, но вестернизированные жители Ближнего Востока. Местные плутократы и бюрократы спешили воспользоваться новыми возможностями, “западными путями” к богатству и власти. Местные реформаторы всегда гораздо более безжалостны и деструктивны в преобразовании своей страны, чем посмела бы любая имперская власть. <...> Тем не менее, процесс изменения начинался под западным влиянием и по западному образцу, и недовольство, им вызываемое, на-

¹ Lewis, Bernard. The Middle Eastern Reaction to Soviet Pressures // *Middle East Journal*, Vol. 10, No. 2 (Spring, 1956). P. 134.

правлено вовне – против Запада. Мы на Западе хотели бы обольщаться, что наше общество во всех отношениях превосходит все остальные и что любое изменение в незападных обществах в сторону большего сходства с нашими обязательно является улучшением. Это не всегда так»¹.

Указанные антизападные настроения мусульман в первую очередь испытывали на себе, конечно, собственные сограждане, благосклонные к западному влиянию с его деструктивными для арабов проявлениями. Ясно, что окончание мандата ожидалось большинством населения как сворачивание такого влияния: одними – с надеждой на реванш, другими – с тревогой.

Было бы серьезной ошибкой однозначно утверждать, что из них первые – это мусульмане, испытывавшие на себе давление государств-мандатариев, а вторые – местные христиане, извлекавшие выгоды из периода мандата. Оба эти утверждения – не более чем обобщения, тормозящие научный исторический анализ проблемы. Можно, пожалуй, говорить о широких кругах суннитов (а также поддержавших их локальных христианских общин), в представлении которых своевольные действия мандатных властей были в определенной степени связаны с их чуждым вероисповеданием. И можно говорить о некоторых христианских кругах (в основном, имеющих отношение к ведущим униатским кланам), действительно улучшивших свое положение при французах.

Оставались на политической арене местные силы, становление которых пришлось на мандат, но оставались и амбиции держав, поставленных перед необходи-

¹ Ibid. P. 133.

мостью выводить войска из региона. Всем было ясно, что своего рода колониальная идеология слишком глубоко вошла в сознание британцев и французов и не позволит им оставить свои «завоевания».

Даже летом 1945 г., когда, кажется, не оставалось никаких оснований для продолжения мандатного режима, британский посол во Франции Дафф Купер в строго секретной зашифрованной телеграмме выражал недоумение по поводу возможного выхода Франции из Сирии и Ливана, и будущее такого шага Франции ставил в зависимость от «способности местных правительств поддерживать порядок и защищать меньшинства». Продолжая, он писал: «Если они очевидным образом потерпят неудачу, возможно, нам придется вмешаться и постепенно занять те позиции, которые Франция оставит»¹. А согласно архиву Французской светской миссии, «британцы намеревались полностью выдавить французов из Леванта, причем их методом было удалить французское культурное влияние из Сирии – тактика более успешная, нежели открытая военная конфронтация»².

Можно предположить, что осознаваемая местными националистами опасность в любом случае продолжения колониальной политики держав, но уже в измененной, «мягкой» форме, не позволяла им отходить от сверхидеи – достижения полной независимости госу-

¹ Telegram of Mr. Duff Cooper to British Foreign Office No. 812, June 2, 1945 // Records of Syria, 1918–1973 / Cambridge Archive Editions: Near and Middle East, 2005. Vol. 8: 1943–1945. P. 614.

² Carton Damascus 012/0001, document 012/001/201, Damascus, March 19, 1946, MLF Archives. (Цит. по: Deguilhem, Randi. Turning Syrians into Frenchmen: The cultural politics of a French non-governmental organization in Mandate Syria (1920–1967): the French Secular Mission schools // *Islam and Christian–Muslim Relations*, Vol. 13, No. 4, 2002. P. 459).

дарств во всех сферах, а это до определенного момента сплачивало стоящие на разных политических платформах местные патриотические силы.

Если отвлечься от этого идеалистического предположения, имеющего как богатое подтверждение, так и, увы, подвергающие его сомнению факты, то можно утверждать следующее: в любом случае, сразу после достижения независимости странами Ближнего Востока никакого реванша со стороны мусульман не произошло, и по нескольким причинам. Одной из них было действительное закрепление христиан во властных структурах, построенных, в общем на исключительно светской основе.

Даже на палестинских территориях с их мощным промусульманским пафосом освободительного движения мусульмане оказались слишком разобщены, чтобы тут же справиться с возложенным на них колоссальным грузом проблем государственного строительства. При полной поддержке покидающих страну англичан усиления своих позиций добилась еврейская часть населения. Нечего и говорить, что мусульманские элиты были в большой степени выбиты из политического эшелона провозглашенного в мае 1948 г. израильского государства, и на первых порах арабов во властных институтах представляли именно христиане.

Известный своими взглядами на массовые депортации палестинцев израильтянами в 1948-1949 гг. как на спланированные этнические чистки Илан Паппе объясняет внезапно возросшую степень представительства христиан именно этим – сдвигами в политических элитах как отражения сдвигов социально-демографических. Он пишет: «Мощное влияние христианского элемента в палестинской политике в Израиле было обу-

словлено в том числе полным развалом мусульманских структур и иерархии в Палестине в ходе катастрофы 1948 года»¹.

В других странах сложившиеся модели политического участия обладали определенной инерцией, чтобы быстро уступить новым формам, а политические элиты, в том числе христианские, прилагали все силы для самосохранения, шли на некоторые уступки и компромиссы.

Следующая причина состояла в том, что время, так сказать, было упущено – слишком успели измениться региональные и мировые условия, чтобы всерьез требовать пересмотра, например, государственных границ мандатного образца – сложившейся архитектуры Ближнего Востока. Тем самым, например, требования со стороны некоторых юнионистских суннитских кругов воссоединения Сирии и Ливана уже устарели и по сути утратили свой смысл.

Но наиболее важной причиной представляется та, что внутри самого общества не оказалось взрывного потенциала, который бы обусловил резкую и коренную перестройку неофициальной системы конфессионального представительства или государственного управления – имеются в виду насильственные действия в этом направлении со стороны мусульман. Протесты ряда мусульманских организаций, конечно, имели место, но касались таких очевидных вещей, как, например, принятые в угоду крупным владельцам недвижимости из христиан законы и правила ренты, активность в Ливане вооруженных христианских милиций и др.

¹ Pappé, Иап. The Forgotten Palestinians... Р. 66. Очевидно, имеется в виду Накба – «Катастрофа», то есть поражение арабов в первой арабо-израильской войне и исход сотен тысяч палестинцев.

Недовольство идеологическим наследием мандата в обществе также не могло не волновать представителей уммы. Ибрахим Абу Раби соглашается с мнением известного богослова из Аль-Азхара Мухаммада Имары, что в качестве наследия колониализма Запад оставил в регионе свои «фабрики по производству вестернизированных идеологий и направлений мысли, имеющих целью рассеять истинный смысл мусульманской уммы», что «колониализм отступил, оставив за собой общественные институты, контролируемые вестернизированной интеллигенцией и лидерами»¹. Отчасти разделяя антизападный настрой, он пишет далее: «Запад был занят своим многосторонним планом установить контроль над мусульманским миром, особенно потому что Запад не может вынести нахождения у власти ответственных мусульманских лидеров»².

Одним словом, мусульмано-христианские отношения в ближневосточных обществах начальных этапов периода независимости имеет смысл рассматривать, возможно, как часть противостояния экспансии извне – вдоль линии Восток–Запад, то есть, в значительной степени как наследие предшествовавшей колониальной и мандатной политики.

Правда, эта линия противостояния (особенно популярная в оценках антизападных арабских историков) была далеко не единственной. Напротив, впоследствии имели место даже апелляции самих мусульман (как, впрочем, и христиан) к западным правительствам в на-

¹ Имара, Мухаммад. Фикр ат-танвир байна ал-'илманийин ва-л-исламийин. Каир: Международный институт исламской мысли, 1993. С. 33 (Цит. по: Abu-Rabi', Ibrahim M. Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History. London: Pluto Press, 2003. P. 162).

² Ibid. P. 163.

дежде на помощь в решении внутренних межобщинных проблем. Тем самым, внешняя «мягкая власть», пришедшая на смену колониализму, продолжала действовать во внутренней политике молодых независимых арабских государств Ближнего Востока.

Какие же взаимные претензии озвучивались в то время представителями мусульманских организаций и христианских общин? Несмотря на все многообразие нюансов в Сирии, Ираке, Ливане, Иордании и Палестине, можно выделить наиболее типичные из таких камней преткновения.

1. Отношение к сотрудничеству с западными державами и СССР как полюсами «холодной войны»¹.

2. Резкие разногласия по многим вопросам внешней политики (в частности, в отношении действий постколониальных держав в Северной Африке).

3. Разный градус восприятия палестинской проблемы (например, требования мусульман предоставить палестинским беженцам гражданство) и самого существования Израиля.

4. Применение административного ресурса для давления на наиболее активных мусульманских лидеров, обладавших настоящей конкурентноспособностью по отношению к христианским политикам, и наоборот.

В большинстве из перечисленных стран христиане все же не составили оппозицию мусульманам, отчасти из-за практической невозможности (общая доля их не

¹ Запад проявлял особенную активность на этом фронте антисоветской и антикоммунистической борьбы. Англичане, например, считали, что еще с 1946 года «интерес Сталина к нефти Ближнего Востока угрожал самым основам британской имперской власти». Dylan, Huw. *Defence Intelligence and the Cold War: Britain's Joint Intelligence Bureau, 1945–1964*. Oxford Univ. Press, 2014. P. 49.

превышала в среднем 10% населения), а отчасти – поскольку основная их масса все-таки разделяла по многим пунктам позиции сограждан-мусульман.

В Ливане же ситуация была совершенно особой. Невзирая на озвучиваемые оценки состава населения и даже неофициальные переписи¹, власти опирались на данные статистики 1932 г. и признавали небольшой перевес христианской численности христиан. Во властных структурах все еще большинство составляли христиане-униаты, но политики-мусульмане быстро набирали очки, продвигая интересы своих общин. Так что в послевоенное время совершенно особняком стояла ливанская повестка дня, и она во многом напоминала теперешнюю. В частности, помимо перечисленных, одним из острейших вопросов было, как и теперь, избирательное законодательство, которое все участники демократического процесса пытались использовать для продвижения своего понимания справедливого конфессионального представительства. Демографическая динамика, как считали мусульмане, давно была в их пользу, но власти отказывали в проведении официальной переписи ливанцев, и в этом многие видели происки политиков из ведущей христианской общины – маронитов. Кроме того, маронитов подозревали в сотрудничестве с сионистами, и это обвинение со стороны мусульман было наиболее успешным в пропагандистском плане.

¹ Например, об одной из таких переписей мандатных властей якобы незадолго до заключения Национального пакта 1943 г. вспоминал британский посол Фрэнк Бренчли: «Я ясно помню, что одна перепись проводилась во время моего нахождения в Бейруте» (т. е. в 1942 или 1943 г. – А. С.) См.: Письмо Т.Ф. Бренчли П.Г.Дж. Райту в Посольство Великобритании в Бейруте от 5 июня 1973 г. // *Minorities in the Middle East: Muslim minorities in Arab countries, 1843–1973* / Cambridge Archive Editions: Near and Middle East, 2005. Vol. 4: 1950–1973. P. 356–357.

В качестве яркого примера недовольства мусульман стоит привести документальные данные от 1953 г., где те указывают на продолжающееся притеснение их со стороны властей в пользу христиан. Информант британского внешнеполитического ведомства сообщал: «Большинство мусульман верили, что Бешара аль-Хури, который был облечен полной конституционной властью, всегда работал против интересов мусульманского сообщества и делал все возможное для ослабления влияния мусульманских политических лидеров. <...> Все мусульмане, которых я встречаю, убеждены, что положение не изменилось, и что президент Шамун проводит антиисламскую политику в Ливане. Эти недовольства уже больше не тайна, поскольку они выражаются открыто и повсюду. Они начались довольно давно, но достигли такого высокого уровня только недавно...»¹.

В послании от 11 марта 1952 г. на имя президента Ливана от имени Союза мусульманской молодежи указывалось, что «из 101 поста начальников, или “мудиров”, 69 занимают христиане и только 32 мусульмане. <...> В основных ведомствах – оборонном, полицейском, таможенном, судебном и др. проводится в жизнь христианское доминирование и контроль; и только незначительное количество мусульман входят в число 300 официальных управленческих должностей крупного международного аэропорта Хальде»².

В марте 1953 г. главой шариатского суда Ливана, шейхом Шафиком Йамутом, были оглашены основные положения Манифеста Временного комитета Постоян-

¹ Confidential addition by Wadih Malouf to the pamphlet “Moslem Lebanon Today”, Nov. 26, 1953 // Ibid. P. 328.

² “Moslem Lebanon Today”, 1953 // Ibid. P. 335. (Аэропорт Бейрута теперь носит имя Рафика Харири. – А. С.)

ной конференции мусульманских организаций Ливана. В самом тексте Манифеста излагаются следующие требования к власти:

1. «Пересмотр конституции. Устаревший регламент, действующий ныне, относится ко временам французского мандата и не соответствует нынешнему развитию и духу времени.
2. Тщательная перепись жителей Ливана, как это предписано не проведенными в жизнь, но существующими законами.
3. Прекращение официально разрешенной или финансируемой внутренней и внешней пропагандой образа Ливана как христианского государства.
4. Полное отделение государства от религии, с одинаковым правосудием для всех граждан, невзирая на религиозно-конфессиональную принадлежность.
5. Предоставление ливанского гражданства всем и каждому палестинским беженцам, проживающим в Ливане и желающим стать его гражданами, без предпочтения к отдельным конфессиям или этническим группам.
6. Нет двойному гражданству для ливанских эмигрантов, которые стали гражданами новых стран по своему выбору – в обеих Америках или где-то еще.
7. Составление подробной статистики по процентному соотношению чиновников и служащих от каждой конфессии в правительственных учреждениях, а также относительной важности занимаемых ими должностей.
8. Пропорциональная правительственная помощь и финансирование образовательных, благотворительных и других некоммерческих организаций разных общин без протекционизма.
9. Прекращение публикаций, распространения и использования учебников для правительственных школ, в которых ливанская история и обществознание подаются исключительно с точки зрения одной из конфессий, – ра-

ди равноправного признания как арабизма, так и точек зрения остальных групп и конфессий.

10. Прекращение специальных усилий со стороны Департамента туризма по представлению в глазах туристов Ливана как христианской страны и подавлению всего, что свидетельствует о присутствии в стране ислама.

11. Расширение экспозиции Национального музея, чтобы наравне с другими представлять арабские и мусульманские древности и произведения искусства Ливана вместо того, чтобы ограничивать ее только доисламскими языческими и христианскими объектами.

12. Суровое наказание и ограничительные меры принимать за абсолютно все тайные сделки с сионистскими силами в Палестине, будь то через ливанские границы или через Кипр.

13. Полное экономическое единство между Ливаном и Сирией в соответствии с настойчивым желанием большинства народа»¹.

Важно подчеркнуть, что в списке подписавших манифест значатся как сунниты, так и шииты, выступавшие совместно от лица всех мусульман.

Заключался документ положениями, носящими в целом антимаронитский и антиизраильский характер, например:

«1. Маронитская община Ливана и некоторые другие христианские группы в нашей стране не испытывают симпатии к арабскому национальному духу, но наоборот, готовы бороться с ним всеми возможными путями и навязывать силой свою собственную христианскую цивилизацию всему Ливану, а также насильно отделять Ливан от остального арабского мира.

2. Мусульмане Ливана должны понять, что ливанская фашистская Катаиб это ничто иное как новая Хагана, чьей целью является подогнать весь Ливан под маронит-

¹ Ibid. P. 332.

ский шаблон, а также сотрудничать с сионистами против мусульман Ливана и Сирии. Эта угроза должна побудить нас организовать для сопротивления, используя все возможные средства для избавления нас от этого, иначе нас постигнет та же участь, что и арабов Палестины.

3. Арабские народы вокруг Ливана должны осознать, что эта угроза является также серьезной угрозой и для их собственной будущей безопасности и территориального единства. <...>

4. Первая Битва за Палестину и нынешняя ситуация в Ливане должны стать тревожным сигналом мусульманам Ближнего Востока и всего мира, что им следует быть готовыми осознать свою ответственность за защиту мусульман Ливана, чтобы не потерпеть поражение и не быть съеденными по частям, как наши братья в Палестине. Опасность эта исходит не только от сионистов и их маронитских друзей, но от их зарубежных покровителей и других держав, стремящихся расширить свой политический, экономический и стратегический контроль над нашими землями при первом же сигнале слабости арабов и мусульман»¹.

В свете последнего пункта стоит также обратить внимание на имеющиеся рукописные пометки сотрудников Форин Оффис к приводимому документу, которые дают основание действительно подозревать попытку манипулирования межрелигиозной ситуацией со стороны англичан. Так, в датированной 9 декабря того же года рукописной записи ставится вопрос: «Действительно ли мусульмане намного глубже испытывают обиду, чем обычно, или же ситуация не критичнее, чем обычно?»². Через три дня появляется запись, написанная другим подчерком: «Все эти обиды существуют;

¹ Ibid. P. 343.

² Minutes to "Moslem Lebanon Today", Dec. 12, 1953. P. 326.

“суммы” помогают им перерасти в нечто опасное для президента»¹. При этом дальше описывается один из возможных вариантов ослабления власти президента-маронита Камиля Шамуна: «У Б. аль-Хури был Риад Сольх, чтобы успокаивать мусульман, Шамун же не имеет такой поддержки. Если прибавить к этому неуклюжесть и отсутствие метода у президента, то вполне оправдываются ожидания потрясений при первой же возможности, такой как: Яфи уходит; Сами Сольха игнорируют при формировании такого Кабинета; или любой другой серьезный кризис»².

Касательно важности для Великобритании расстановки политических сил в ключевых странах Ближнего Востока, важно отметить усиление внимания ее разведки на протяжении 40–50-х гг. к вопросам арабского национализма и лояльности политиков к доминированию в регионе англичан и американцев. Если в 1948 г. эти вопросы находились в 4-й группе приоритетов из 5-и³, то уже скоро, особенно с распространением насеризма и активностью в регионе СССР, они вышли на первый план.

В свою очередь, и христиане испытывали беспокойство нараставшей активностью мусульман. Помимо исламистской организации «Братья-мусульмане», целью которой была исламизация обществ и государственных структур, появились еще два мощных региональных фактора объединения ближневосточных мусульман

¹ Ibid. P. 327.

² Ibid. P. 327.

³ Priority List: Annex to: Sigint Intelligence Requirements-1948. Draft Report by the Joint Intelligence Committee, 11th May 1948 // Aldrich, Richard and Coleman, Michael. The Cold War, the JIC and British Signals Intelligence, 1948, Intelligence and National Security, 1989, Vol. 4, No. 3. P. 548.

(преимущественно суннитов), усиление которых очень беспокоило часть христианского меньшинства. Первый из этих факторов – насеризм, быстро охвативший умы миллионов жителей Ближнего Востока. Второй – набравшее обороты в 50-е годы и вышедшее на первый план во второй половине 60-х годов палестинское сопротивление.

Призыв ставшего в 1956 г. президентом Египта Гамалы Абд ан-Насера к арабскому единству в был воспринят с энтузиазмом особенно суннитским населением. Жесткое противодействие этим идеям имело место в Ливане, и не лишено основания мнение, что «в действительности одной из непосредственных причин восстания 1958 г. было негодование суннитов антинасеровской политикой, проводимой президентом Камилем Шамуном»¹.

Ливанский президент и в самом деле видел своим главным врагом насеризм и его сторонников из Египта и Сирии. Кстати, предлогом приглашения в Ливан американского контингента была угроза со стороны образованной в том же году ОАР². Сразу после иракской революции в июле 1958 г. в Иордании, близ границы с

¹ Khashan, Hilal. *The Lebanese State: Lebanese Unity and the Sunni Muslim Position // International Sociology*. March 1992. Vol. 7, Issue 1. P. 87.

² Характерно, что о появлении «около 40 кораблей 6-го флота США в Восточном Средиземноморье» сообщала швейцарская газета «Нойе Цюрихер Цайтунг» (со ссылкой на «Франс-Пресс») еще 27 июня 1958 г.: «Танкер и грузовое судно, выходя из бейрутской гавани, встретились у границы побережья Ливана с американскими военными кораблями, а самолеты, садившиеся в международном аэропорту Бейрута, наблюдали крейсерские группы, патрулировавшие ливанскую акваторию в 80 км от берега». *Neue Zürcher Zeitung*, 28.06.1958. О нецелесообразности непосредственного приглашения Шамуном американско-британского контингента писали тогда, в частности, и «Таймс», и «Манчестер Гардиан».

Ираком, высадились 6 тыс. британских десантников, а в Ливане – 20 тыс. американских морских пехотинцев¹.

Эта акция рассматривалась тогда исключительно в военно-политическом ключе; она вызвала широкое осуждение и рассматривалась в качестве поддержки выгодных Западу ближневосточных режимов² и силовой меры по противодействию новым мощным идеологическим течениям левого толка, завоевавшим умы многих и многих в регионе Ближнего Востока. Религиозного же аспекта этой интервенции в анализе событий тех лет ни у наших, ни у зарубежных ученых обнаружить не удалось. Рассматривать очевидный спор за сферы влияния, борьбу за власть, за геополитические и экономические интересы на Ближнем Востоке, наконец, за первенство на идеологическом фронте сквозь призму межрелигиозного противостояния, видимо, не казалось целесообразным.

Во многих сообщениях тогдашних СМИ действия ливанского президента считались из ряда вон выходящими. И даже католическая газета «Таблет» писала, что ему удалось «настроить против себя не только умеренных мусульман, но даже маронитского и мелькитского

¹ Ланда Р.Г. История Ливана, XX век. М.: ИВ РАН, 2016. С. 98. Приведенные цифры, очевидно, приблизительны.

² В послании Ш. де Голлю от 19 июля 1958 г. Н.С. Хрущев писал: «Ни народ, ни парламент Ливана не приглашали американских войск, больше того, председатель парламента заявил протест против их высадки. Следовательно, “приглашение”, направленное Шауном, не имеет конституционной силы. <...> И в Ливане, и Иордании обанкротившиеся правители, лишившиеся поддержки собственных своих народов, пытаются удержаться у власти с помощью интервентов, ... не смогут удержаться у власти правители, опирающиеся на чужеземные штйки». См.: СССР и арабские страны, 1917–1960 гг.: документы и материалы / МИД СССР. М.: Гос. изд. политической литературы, 1961. С. 538.

патриархов»¹. Пользуясь провозглашенной американцами небезызвестной доктриной (январь 1957 г.), К. Шамун обратился за военной помощью к президенту Д. Эйзенхауэру, и собкор в Вашингтоне швейцарской «Нойе Цюрхер Цайтунг» на второй день после высадки десанта США под Бейрутом, 16 июля 1958 г., писал об отсутствии единомыслия среди американских парламентариев. Он передавал: «Сенаторы-демократы Мэнсфилд, Фулбрайт и Морс, а также республиканец Шерман Купер открыто заявили, что интервенция в их глазах является ошибочным шагом, [который направлен] вовсе не против возможной угрозы советского противодействия, по мнению многих ничтожной; они убеждены, что вредоносным силам на Ближнем Востоке нельзя противостоять с помощью военной силы и опасаются, что Америка утратит из-за этого доверие в арабском мире»².

Следующий президент, Фуад Шихаб, еще в период вспыхнувшей было гражданской войны в Ливане в 1958 г. пытался действовать в объединительном ключе. Будучи тогда командующим армией, он, как писал современник, оказывал косвенную поддержку умеренным мусульманским лидерам, в частности, мятежному Саибу Саламу: «Он никогда не использовал свои войска для прямого наступления на преданные лидерам повстанцев мятежные районы Бейрута»³. Оставаясь авторитетным в глазах столичных мусульманских лидеров, предводителей мелких мусульманских вооруженных групп

¹ NZZ Archive, 1907. *Neue Zürcher Zeitung*, 29. Juni 1958. "Die Frage einer Intervention in Libanon".

² NZZ Archive, 2081. *Neue Zürcher Zeitung*, 16. Juli 1958. "Die amerikanische Intervention im Libanon".

³ Archiv für Zeitgeschichte der ETH Zürich (AZGZ). NL Guido Keel 6.2 Politische Berichte, 1961. Посольство Швейцарии в Бейруте. Донесение посла Гвидо Кия в Берн от 22.05.1961. Р. 3.

пировок Бейрута, Саиб Салам был назначен главой правительства не без определенного расчета президента-маронита Шихаба: «Особое внимание к кандидатуре Салама было обусловлено необходимыми гарантиями, что суннитская улица не будет вновь приведена смутьянами в возбуждение»¹.

Серьезнейшим фактором, способствовавшим консолидации мусульман Ближнего Востока, был пафос борьбы с Израилем за арабскую мусульманскую Палестину. Хотя поначалу палестинское сопротивление носило декларативно светский характер, было ясно, что вооруженные группы «на земле» видят свою борьбу именно как освобождение своей мусульманской родины. Названия возникших впоследствии «Движения исламского сопротивления» (или ХАМАС) и «Исламского джихада» красноречиво говорят в пользу такого довода.

Вызванная этим религиозная сторона проблемы сразу стал проявляться в странах с заметным политическим участием христиан. Хиляль Хашан так писал об этом: «Когда в конце 60-х гг. ООП начала действовать в Ливане, пренебрегая линией ливанского правительства, поддержка суннитами ООП против собственного правительства была всеобъемлющей»².

Быстро нарастая, вопрос палестинско-мусульманской политической активности и боевых (а также террористических) акций за пределами собственно Палестины, вскоре вытеснила вопросы, связанные с распространением арабского социализма на Ближнем Востоке, поставив под вопрос саму идею единства арабов на основе общности культуры, истории и языка. Отказываясь

¹ Ibid.

² Khashan, Hilal. The Lebanese State: Lebanese Unity and the Sunni Muslim Position. P. 87.

от любого арабского единства вне решения задач палестинского сопротивления, непримиримые борцы с Израилем на территориях других государств косвенно обостряли и местные межрелигиозные отношения, что, в числе прочего, привело к кровавым столкновениям в Ливане в 1975 г., которые ознаменовали начало полуторадесятилетнего периода гражданской войны.

Впрочем, и местные промусульманские политические силы пытались оспорить высокое положение христиан в государственном аппарате. Еще в 1960 г. имела место попытка со стороны лидера просуннитской организации Надджада поставить вопрос об изменении основ ливанского конфессионального представительства. Описывавший этот эпизод в своем донесении Гвидо Киль отстраненно замечал: «Всякое посягательство на существующее положение может иметь далеко идущие последствия, поскольку грозит подорвать в государстве сосуществование религиозных общин, в котором и усматривается особенный “рэзон д’этр” Ливана. В последние месяцы усилились признаки того, что со стороны мусульман-суннитов идут попытки расшатать нынешний религиозно-политический баланс в Ливане, чтобы изменить его в пользу превосходства мусульман. Кровавые события летних месяцев 1958 г. пробудили в мусульманской части населения силы, которые, несмотря на последовавшую за беспорядками формулу примирения “Ни победителей, ни побежденных”, по-видимому, не собираются отказываться от своих подрывных действий и своей цели (auf ihre subversiven Unternehmungen und Ziele)»¹.

¹ AZGZ. NL Guido Keel 6.2 Politische Berichtes, 7.12.1960. P. 2.

Могло вызывать раздражение, в частности, что пост главы государства занимает маронит. Вот как описан тот знаменательный демарш депутата-мусульманина Аднана Хакима: «Вождь мусульманских молодежных и боевых отрядов Надждады, этот политик представляет крайнее крыло сторонников панарабизма насеристского типа. Хаким пришел к президенту страны Шихабу и потребовал, ни много ни мало, чтобы традиционное положение, когда президент республики принадлежит к маронитской общине, было упразднено и заменено на альтернативное правление христианского и мусульманского глав государства»¹. Если говорить о системном политическом поле, то этот шаг был встречен, в общем, негативно с обеих сторон как «попытка внести в политико-конфессиональную ситуацию новый элемент замутненности и нервозности. Сами предводители с мусульманской стороны, такие как глава кабинета министров Саиб Салам и его мусульманские коллеги по кабинету, поражены и смущены. Трудно оценить, – продолжает очевидец, допуская возможность некоторой тактической хитрости, – насколько искренно это изумление, или же это только притворная растерянность. Во всяком случае все эти люди в период беспорядков гражданской войны стояли с Аднаном Хакимом на одних и тех же баррикадах»².

Как видим, уже тогда являлись попытки пересмотреть уровень политического участия христиан, и уже тогда – как и сейчас – на христианской политической и религиозной элите Ливана лежала определенного рода ответственность за сохранение оплота ближневосточно-

¹ Ibid. P. 3.

² Ibid.

го христианства в гармоничном сосуществовании с мусульманским большинством. Подчеркивая своеобразие этой страны и ее роль в регионе, Гвидо Киль писал: «Своим президентом-христианином Ливан вносит особое звучание в сообщество арабских стран, где ислам неизменно является государственной религией и где государственные власти главным образом в соответствии с конституцией должны быть мусульманскими. Особый случай Ливана до сих пор служил свидетельством того, что арабы необязательно должны принадлежать к мухамедданству. Для христианских меньшинств близлежащих стран это было бесценной моральной и политической опорой. Теперь же дело выглядит так, что, похоже, в кругах приверженцев панисламского фанатизма интерпретация арабизма в духе религиозной толерантности больше не приемлема»¹.

В этих словах звучит обеспокоенность за судьбу христианства на Ближнем Востоке, причем Ливан, как и сейчас, воспринимался тогда ключевой страной в этом отношении: сдача позиций христиан в Ливане из-за безответственности политиков, возможно, означала бы уход христианства из региона в целом. Об этом, в частности, с тревогой высказывался тогдашний маронитский архиепископ Бейрутский, монсиньор Зияде: «Грядущие годы должны принести тяжелые и жестокие столкновения, в которых нужно суметь выстоять против растущего потока исламских боевиков. <...> Единственно возможная позиция может заключаться в твердости и решимости давать отпор. Стоит христианам смягчить свою позицию, и следствием будет не только крах христианского Ливана, но одновременно и поэтапное унич-

¹ Ibid. P. 3–4.

тожение христианских меньшинств в других арабских странах»¹. Понимая всю трудность ситуации, монсиньор Зияде предлагал все же конструктивное решение: «Что же можно сделать для предотвращения этого угрожающего развития событий? Нужно и дальше пытаться искать самых лучших и с широкими взглядами мусульманских интеллектуалов и политиков для воплощения идеала ливанского государства с его толерантностью и взаимным сотрудничеством. Немаловажно искренне следовать этой идее»².

Такое мнение архиепископа в целом разделял маронитский патриарх Булос Меуши, в политическом плане являвшийся, кстати, его оппонентом (так, в событиях 1958 г. он был на стороне восставших, не разделяя политику президента Шамуна). И все же патриарх признавал, «насколько левантийские христиане составляют только небольшую группу в гуще исламской нации. В случае, если мы не найдем способа своевременной интеграции, мы будем просто сметены с лица земли»³.

Корень проблем маронитский архиепископ Зияде приписывал вовсе не имманентной якобы обществу межрелигиозной конфронтации, а человеческим порокам, которые, с одной стороны, толкают безответственных политиков к разрушительным призывам, а с другой, искажают нравственный облик верующих и дают повод к осуждению их вероисповедания. «Вместе с тем, – говорил архиепископ, – существуют большие массы невежественного и охваченного примитивным фанатизмом населения, которых религиозно-националистические лозунги тщеславных вождей воодушевляют

¹ Ibid. P. 4–5.

² Ibid. P. 5.

³ Ibid. P. 6–7.

и направляют к подрывным целям»¹. Выделяя часть христиан перед мусульманами за их моральную цельность, их осознание социальной ответственности и их безукоризненные убеждения, он относил эти качества лишь «в отношении значительной части простых горцев, – как писал швейцарский посол, – но не образованных и лучше устроенных социальных слоев городского населения: здесь христиане показывали мусульманам слишком плохой пример. Они борются, как считал монсиньор Зияде, за политическое превосходство из чисто личных интересов. Они преклоняются перед раздутым материализмом и безграничной жадой наслаждения и наживы. В руках христиан находятся бесчисленные сомнительные ночные клубы столицы, крупные и поменьше подозрительные гостиницы. Под покровительством христиан – наркоторговля и даже торговля девушками. В отношении коррупции христиане несколько не отстают от мусульман»².

После встречи с патриархом Булосом Меуши, Гвидо Киль отмечал: «Патриарх – очень приятная личность, в которой, несмотря на возраст, все выдает яркий темперамент и сильную волю <...> Патриаршью резиденцию я покинул под впечатлением таким боевым, словно пообщался с духовно окормляющим князем церкви»³.

Маронитский патриарх сказал в той беседе: «Я порой спрашиваю себя, как долго смогут продержаться здесь мои маронитские братья. Сегодня снова видны серьезные признаки опасности. Если еще раз будут затеяны вероломные действия, лицо христианского Ливана переменится. В этом направлении идет агитация из

¹ Ibid. P. 5.

² Ibid.

³ Ibid. P. 8.

зарубежных центров. Христианам стоит осознать угрозу и они должны объединить свои силы»¹.

Углубление в проблематику Ливана начала 60-х годов не должно казаться избыточным в рамках раскрываемой здесь темы. Проблемы ближневосточных христиан первых десятилетий независимости государств региона очень рельефно предстают в ретроспекции исторических событий в этой небольшой стране.

На пути выстраивания отношений христиан со своими согражданами-мусульманами оказывалось множество препятствий, коренящихся в самых разных областях: кланово-племенных отношений, политических убеждений и идеологических предпочтений, хозяйственных связей и экономической зависимости, культурно-образовательных контактов с Западом и вообще многопланового зарубежного влияния.

Последняя группа факторов представляется наиболее существенной – превосходящей по своему значению внутренние. «Агитация из зарубежных центров», о которой упоминалось в последней цитате, представляла собой, по-видимому, многокомпонентное влияние из-за рубежа на политический бомонд и на прессу, на горожан и жителей села – через образовательные и благотворительные учреждения и миссии, а также через церкви и мечети. Дело доходило до того, как мы видели, что не только христианские, но и мусульманские общины апеллировали к европейским державам, призывая помочь в сдерживании своих же сограждан.

Безусловно, не везде соперничество конфессиональных общин было столь заметным, как в описанных

¹ Ibid. P. 7–8.

выше эпизодах. Не везде, конечно, социальные отношения переживали «постмандатный/постпротекторатный синдром» в сфере отношений между общинами; к тому же эти колониальные формы были отменены в разных арабских странах в разное время¹. Зато почти во всех странах Ближнего Востока на периодически возникавшие трудности межконфессиональных отношений накладывалось влияние распространенных тогда идейных течений. С конца 40-х годов арабы были вынуждены лавировать между двумя полюсами глобального противостояния «холодной войны», в то же время пытаясь выработать собственный взгляд на государственное устройство обществ с сильнейшей традиционно-культурной составляющей и мощной инерцией национально-освободительных движений, коими они обладали.

50–60-е годы XX в. для ближневосточных стран – это уникальное время становления самобытных идеологий марксистско-националистического толка, посмевавшихся фактически бросить вызов как империалистическому утилитаризму Запада, так и коммунистической атеистической идеологии Советов² (в том числе в рамках Движения неприсоединения). И арабский социализм насеровского извода, имевший сторонников буквально во всех странах Магриба и Машрика, и баасизм,

¹ Несмотря на формальную отмену мандатного иностранного правления в Ираке к 1930-му, в Ливане и Сирии к 1943-му, в Трансиордании к 1946-му, а также протекторатных отношений с рядом арабских стран в 20–40-х годах, постколониальная инерция прослеживалась еще долго, что дает основание востоковедам считать межвоенный период «золотым веком колониализма». См.: Ланда Р.Г. Введение // История Востока: в 6-и т. Т. 5: Восток в новейшее время: 1914–1945 гг. / ИВ РАН. М.: Вост. лит., 2006. С. 5.

² Современник писал: «Кремль изначально осуждал режим Насера как “реакционный, террористический и демагогический”». См.: Utley, Freda. Will the Middle East Go West? Chicago: Henry Regnery Co., 1957. P. 52.

ставший вскоре доминирующей идеологией в Сирии и Ираке и претендующий на выражение общеарабских чаяний, заслонили на какое-то время межконфессиональную проблематику. Воодушевление арабов, поддержавших эти и подобные им течения (например, Движение арабских националистов, разного рода социалистические, а также пансирийская партии), равно как и противодействие им традиционалистов, исламистов, прозападно или просоветски ориентированных партий, перевели на время фронт социального напряжения в другую плоскость, более актуальную для того времени – идеологическую¹.

Несмотря на утвердившийся в основании ряда политических систем арабизм в его буржуазно-демократической или социалистической формах, с середины 60-х годов разделение по идеологическим границам стало отчасти отходить на второй план, и в центр внимания была вынесена проблема арабо-израильского противостояния. Возвращение на авансцену Ближнего Востока межконфессиональной и межрелигиозной повестки было связано с ревитализацией политического ислама – во многом как составляющей так называемого Соппротивления (*аль-мукаввама*).

Вновь приобретшая со временем печальную актуальность проблема христианско-мусульманских взаимоотношений была, тем самым, далеко не самостоятельной, а лишь производной от нараставшего как снежный ком мусульманского радикализма, охватившего не только суннитские круги, но и шиитские.

¹ См. подробнее: Сарабьев А.В. Локальное отражение глобальных течений: Сирия и Ливан на идеологическом рубеже (начало 60-х гг. XX в.) // *Контуры глобальных трансформаций*. Спец. выпуск: «Ближний Восток: на пути к новой политической реальности», 2017. (В печати).

БЛИЖНЕВОСТОЧНЫЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ ЭКСТРЕМИЗМ И ХРИСТИАНЕ

«В то время еще были живы многие люди двадцатых годов; они помнили со свежестью детской памяти прежние казни, помнили слезы, крики женщин, видали кровь и бледные лица отцов и родных своих. Христиане и в городе, и в ближних селах были робки; восстания никто здесь не ждал, но боязнь избиений, подобных сирийским, была от времени до времени сильна».

Константин Николаевич Леонтьев.
«Египетский голубь»

Проблема радикализма и религиозного экстремизма на Ближнем Востоке быстро нарастала последние полвека. Происходило это по многим причинам, но вне зависимости от них среди политиков и военных ведущих мировых держав закрепилось убеждение в присущей региону внутренней конфликтности. Убеждение – удобное для гуманитарного обоснования вмешательства во внутреннюю политику государств под видом обеспечения прав человека и равноправия конфессиональных общин.

Свою недавнюю книгу о религии в политическом контексте («Вне свободы вероисповедания: новая глобальная религиозная политика», 2015 г.) профессор из

Иллинойса Элизабет Шекман Хёрд начинает с разнообразия реакции со стороны защитников свободы вероисповедания на событие, имевшее место в ливанском Триполи в январе 2014 г. Тогда в исторической части города был совершен поджог известной библиотеки и магазина «Мактабат ас-саих» («Библиотека паломника»), принадлежавшего православному священнику Ибрахиму Сарруджу, собрание которого составляло 80 тысяч томов. Этот эпизод вызвал множество откликов и слухов: кто-то обвинял во всем сирийский режим, будто бы пытавшийся показать неспособность триполийских суннитов защитить права местных религиозных меньшинств, кто-то сосредоточился на сборе средств на восстановление библиотеки и спасении уцелевших экземпляров книг (акции «Остановим культурный терроризм» и «Хватит молчать!»), а кто-то и вовсе отрицал факт поджога. Во всяком случае, сами триполийцы, кажется, не были склонны драматизировать случившийся страшный пожар и не придавали ему злобещий характер события в ряду других, свидетельствующих о новом витке межрелигиозной розни.

Но только не западные правозащитники. Некоторые из них тут же констатировали признаки развала ливанского общества и региона в целом по границам религиозных общин. Так, Нина Шеа, директор американского Центра религиозной свободы Института Хадсона заявила: «Пламя истерии насилия против всего, что воспринимается как угроза исламу, быстро распространяется сегодня по всему мусульманскому миру», в то время как Роберт Джордж, заместитель председателя Комиссии США по международной религиозной свободе (USCIRF), с горечью охарактеризовал это событие как «стоящее в ряду подобных» и призвал ливанское правительство за-

ботиться о людях, «которые страдают за свою веру, как тот священник»¹. Кстати, сам о. Ибрахим Саррудж выразился совсем в другом ключе: «Меня очень обрадовало, что пожар в библиотеке объединил мусульман и христиан, особенно духовенство и мусульманских шейхов»².

Начав свою монографию с приведенного эпизода, Э. Хёрд дала тем самым иллюстрацию излишней политизации и акцентирования межрелигиозных противоречий на Ближнем Востоке, нередко имеющих место со стороны ангажированных аналитиков и правозащитников. Сама автор предлагает «посмотреть в ином ракурсе на аспекты политической истории, столкновений и форм религиозности, которые ускользают, бросают вызов, или безразличны к попыткам управлять религией “сверху”»³.

А такого рода попытки давно стали реальностью нашего времени. В зависимости от политических нужд, на верующих периодически оказывается воздействие с целью сдвига их социальных убеждений в сторону радикализации. Видный российский историк, исследователь вопросов связи религии и политики, А.И. Яковлев, делает вывод, что «религиозный фактор стал важным инструментом в общественно-политической жизни восточных обществ, а также в сфере мировой политики»⁴.

¹ *The Christian Post*, 7.01.2014. URL: <http://www.christianpost.com>.

² *CNN*, February 4, 2014. URL: <http://edition.cnn.com/2014/02/03/world/meast/lebanon-tripoli-library-fire-crowdfunding-restoration>.

³ Hurd, Elizabeth Shakman. *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion*. Princeton: Princeton University Press, 2015. P. 7.

⁴ Яковлев А.И. Религия и религиозный фактор в эпоху глобализации // Восточная Аналитика (ИВ РАН), 2015, Вып. 3: Религия и общество на Востоке. 2016. С. 17.

Причем инструментальный подход к религии наблюдается как со стороны субъектов, так и в отношении объектов политического действия.

Очевидное использование «пугала» межрелигиозных противоречий в решении задач закрепления сфер влияния на Ближнем Востоке четко прослеживается за минувшие сто лет. Конечно, заложенный в исламской социальной программе императив государственного строительства в соответствии с мусульманским законом не имеет четкого ответа (ни теологически, ни исторически) на имплицитный вопрос о равноправии людей разных вер, – «все еще остается неясным, насколько эти стремления могут согласовываться с правами меньшинств, или даже с их существованием»¹. И все-таки не может не казаться, по меньшей мере, подозрительным приписывание ближневосточным социумам имманентного деструктивного заряда только из-за их многоконфессионального состава.

А такой позиции придерживаются многие политики и «ключевые силовики», проводящие на Ближнем Востоке стратегию глобализма. Так, в 2016 г. тогдашний директор ЦРУ Джон Бреннан в очередной раз акцентировал межобщинные противоречия в регионе, заметив, что напряженность в отношениях между различными группами населения нередко превосходит национальные чувства в странах, обретших независимость лишь в прошлом веке: «Приведены в действие межконфессиональные противоречия – те, что подавлялись в периоды правления авторитарных лидеров, бывших у власти в течение многих лет. Как только такое сдерживание за-

¹ Jenkins, Philip. The Lost History of Christianity: The Thousand-Year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa, and Asia – and How It Died. Harper Collins e-books, 2008. P. 242.

кончилось, думаю, это выпустило на свободу обратную реакцию народа, что в настоящее время находит свое выражение в основном в гражданском противостоянии, межрелигиозных конфликтах и антиправительственных действиях»¹.

Станным образом это мнение нисколько не учитывает представление, бытующее среди тех, кто как раз участвует в межрелигиозных конфликтах: Запад, по их мнению, пытается стереть границу между оплотом веры и миром безверия. Местные христиане же при этом подзреваются в сочувствии разрушению духовных и культурных устоев мира «дар аль-ислам», в содействии разрушительным элементам модернизации западного образца. Перед самым началом так называемой «арабской весны» бейрутский профессор Ахмад Мусалли писал: «Исламисты часто употребляют понятия крестовых походов, колониализма и империализма, а теперь и неоимпериализма. Все большее число исламистов продвигают идею, что только через приверженность исламу и джихаду можно противостоять западным идеологическим и материальным вылазкам против их образа жизни, убеждений, и власти. По их мнению, современная история, как и история прежних эпох, полна попыток христиан и евреев управлять исламским миром, а также секуляризовать – или модернизировать – страны исламского мира»².

¹ *Business Insider*, 10.02.2016. <http://www.businessinsider.com/cia-director-john-brennan-middle-east-instability-2016-2>.

² Moussalli, Ahmad S. *Virtual Realities: Jihadi Universalism versus Neo-Imperialist Globalism* / Paper to the Conference on Use of the Internet to Counter the Appeal of Extremist Violence / Naif Arab University for Security Sciences, Riyadh, Saudi Arabia, 24–26 January 2011. P. 25.

Так что, подчеркивая высокую конфликтогенность религиозного фактора социальных отношений на Ближнем Востоке, чаще всего оставляют в тени расположение этой, так сказать, линии фронта, которая пролегает, в любом случае, не внутри границ местных социумов. Являясь в основе своей протестом против внешней культурно-религиозной экспансии, радикализм изначально не направлялся против неотъемлемых элементов своего же общества – местных христиан. Мишенью исламистов они становились только как якобы пособники глобализма и неоколониализма (по меткому выражению цитируемого автора – экспансии «Мак-мира», то есть культурного глобализма).

Показательно, что в августе 2014 г., характеризуя мощную волну насилия в Ираке после взятия Мосула и провозглашения ИГ, госсекретарь Ватикана, кардинал Пьетро Паролин назвал «упрощенчеством» считать преследование иракских христиан действием ислама против христианства, а также заявил, что «многие мусульмане поддерживают христианское присутствие в своем регионе, так что это, безусловно, не столкновение между исламом и христианством»¹. И слова эти были сказаны в момент пика гонений на христиан со стороны исламистов ИГ.

Какой же выбор оставляли тогда исламисты ИГ иракским христианам своим ультиматумом? Христиане должны были исчезнуть тремя способами: либо стать мусульманами, либо оставить собственность и бежать,

¹ *Catholic Culture*, August 25, 2014. URL: <http://www.catholicculture.org/news/headlines/index.cfm?storyid=22380>. В выступлении кардинала на сессии Генассамблеи ООН 22 сентября 2016 г. также не было упоминания о столкновении ислама и христианства.

либо быть казненными. Как сообщал ассиро-халдейский патриарх Луис Рафаэль I Сако, исламисты даже метили дома христиан буквой «нун» (по их уничижительному именованию)¹. Открытое выдавливание меньшинств никак не согласуется ни с положениями ислама, где «нет принуждения в религии» (2:256), ни с исторической практикой, где местные христиане платили свой, отличный от мусульманского, религиозный налог.

Впрочем, такие повороты в социальных отношениях исламисты уже демонстрировали. Российский исследователь А.В. Коровиков писал в 1990 г., что «исламские экстремисты рассматривают коптов не как “зимми”, т. е. христиан, принявших власть мусульман и живущих под их покровительством, а как представителей “дар аль-харб” – христианского мира, враждебного исламу и стремящегося его уничтожить»².

На территориях, захваченных ИГ оставались, конечно, и более «мягкие» варианты: лояльность к халифату через выплату религиозного налога (джизьи) – установленной суммы в золотом эквиваленте. Вообще, практика собирания религиозного налога относится далеко не только ко времени Высокой Порты, а потом и нынешних халифатистов. Джизью пытались собирать исламисты разных толков и в разных странах. Например, налогом были обложены христиане Имбабы, мятежного бедного района Каира, буквально захваченного членами «аль-Гамаа аль-исламийа» в середине 80-х гг. Французский политолог Жиль Кепель сообщает: «Копты, состав-

¹ Christians fleeing Iraq's Mosul after jihadist ultimatum // *Vanguard*, July 18, 2014. URL: <http://www.vanguardngr.com/2014/07/christians-fleeing-iraqs-mosul-jihadist-ultimatum>.

² Коровиков А.В. Исламский экстремизм в арабских странах / Отв. ред. Н.А. Иванов; ИВ АН СССР. М.: Наука, 1990. С. 61–62.

лявшие значительное меньшинство и группировавшиеся вокруг 21 церкви, стали жертвами бесчинств, наподобие своих братьев по вере в Асьюте или Минье. Разграбление магазинов и поджог церквей, избивание палками христиан в ходе акций, направленных против них, – всё это вписывалось в рамки «искоренения зла», которое проповедовали экстремисты. <...> При этом насилию не подвергались те коптские торговцы, которые платили “налог на защиту” (джизью) в пользу “Гамаа” (Основные антихристианские инциденты имели место осенью 1991 г., их виновники воспользовались пассивностью полиции, не отваживавшейся войти в охваченный беспорядками квартал)»¹. В другом месте Кепель сообщает: «Антихристианская агитация стала излюбленным способом, которым экстремисты долины Нила могли расширить свое влияние на обездоленную молодежь. В их листовках и пропагандистских кампаниях христианин всегда изображался как извращенное существо, пользовавшееся несправедливым социальным верховенством, агент заграницы и крестоносцев, который, несмотря ни на что, желал обратить мусульман в христианство и с этой целью пытался испортить их»². Тем самым, видимо, исламисты нередко используют присутствие христиан в обществе в качестве оправдания неудач мусульманского населения, направляют в сторону тех общественное недовольство и раздражение беднейших слоев из депрессивных сельских районов и перенаселенных пригородов мегаполисов.

Многие черты абсолютно нового, не находящего оправдания ни в теологии, ни в истории, подхода ислами-

¹ Кепель, Жиль. Джихад. Экспансия и закат исламизма. М.: Ладомир, 2004. С. 279.

² Там же. С. 275.

стов к меньшинствам, действительно, наблюдались уже три десятилетия назад. Современная же хаотизация социальных отношений на Ближнем Востоке обнаруживает совершенно зверские проявления ненависти к религиозным меньшинствам. Например, известный автор, ближневосточный корреспондент «Индепендент», Патрик Кокберн, в свою очередь, свидетельствует, что «среди вооруженной оппозиции преобладали салафиты-джихадисты, которые казнили алавитов и христиан лишь за их вероисповедание»¹. Автор пронизательно усматривает за этим извращенный религиозный реформизм в своих совершенно крайних формах, обозначая его, однако, принятым обобщенным понятием. «Ваххабизация суннитского мэйнстрима, – пишет он, – это одна из опаснейших черт нашего времени. <...> В итоге углубился сектарианизм, шиитов стали признавать немусульманами, а немусульмане разных течений вынуждены уезжать, так что в таких странах, как Ирак и Сирия, исчезают христиане, жившие там почти два тысячелетия»².

Детально анализировать деятельность крупных исламистских организаций по-отдельности, рассматривать их идеологию, стратегию и агрессивную риторику в отношении христиан не представляется продуктивным. Такая информация в большом количестве рассыпана по обращениям и интервью одиозных лидеров экстремистских групп, она содержится во многочисленных специальных исследованиях и наших, и зарубежных аналитиков. Представляется, что очередные изыскания такого рода могли бы иметь своим косвенным результатом по-

¹ Cockburn, Patrick. The Rise of Islamic State: ISIS and the New Sunni Revolt. Verso Books, 2015. P. 89.

² Ibid. P. 109.

вышение «индекса цитирования» радикальных высказываний и тем самым все дальше загоняли бы проблему в тупик, исключая ее конструктивные решения.

Вместо этого можно предложить несколько наблюдений, которые, возможно, окажутся полезными для адекватного подхода к проблеме угрозы ближневосточным христианам со стороны исламистов.

1. Время начала перехода исламистов к активным действиям относится еще к мандатному (и постпротекторатному) периоду, когда недовольство новой формой «христианско-западного» колониализма стало облекаться в формы религиозного протеста и усиления идей политического ислама. Центральной идеей являлось противостояние продолжавшейся экспансии Запада на Ближний Восток, который, как это бывало и раньше, именовался мусульманами «дар аль-ислам». Ж. Кепель пишет: «Мир ислама оказался одновременно растерзан на части христианскими державами и потрясен изнутри: халифат, символизировавший единство правоверных всего мира, был заменен турецкой и светской националистической республикой. Появление “Братьев-мусульман” явилось одной из форм реакции на эту растерянность»¹.

О борьбе с местным христианством речь не шла вовсе, напротив, христиане рассматривались как часть этого «мира ислама», если, конечно, не сотрудничали с врагом и не выступали против религии ислама. Тем самым, изначально противостояние носило политический и даже национально-освободительный характер, и разделение «свой/чужой» никак не носило исключительно религиозной подоплеки.

¹ Кепель, Жиль. Джихад... С. 32–33.

Одна из точек зрения помещает в центр внимания исторически обусловленное противодействие Востока Западу, обретшее в последней четверти XX в. религиозную окраску. Мысль об имманентной оппозиции «Восток/Запад» проводит в своей книге 2004 г. Грэм Фуллер, бывший замглавы Национального совета по разведке США: «Здесь исламизм действует как средство продвижения очень многих вопросов, не связанных непосредственно с целью создания исламского государства [sic!] или даже с распространением ислама. Другими словами, есть исторически обоснованный антизападной импульс в самой мусульманской культуре, который, вероятно, существовал бы, даже если на Ближнем Востоке была не исламская, а просто региональная ближневосточная культура. Будь Ближний Восток христианским, все равно оставались бы источники региональной обиды, и они нашли бы какое-то имя для своего выражения. <...> Если предположить, что весь Ближний Восток будет христианским, а не мусульманским, напряженность будет, если и не точно такой же, то, вероятно, весьма сходной с теперешней – из-за истории, нефти, энергетики, вмешательств и геополитики»¹.

Ясно, что с 80-х гг. XX в. по сегодняшний день религиозная повестка этой «напряженности» проявляется все отчетливее. Если даже принять изложенную точку зрения, то еще более тревожно звучит вопрос: за счет чего? Чему или кому обязана подмена предложенной Фуллером оппозиции «Восток/Запад» парой «ислам/христианство»? И если противодействие Ближнего Востока Западу является, так сказать, сущностным и не-

¹ Fuller, Graham E. The Future of Political Islam. New York: Palgrave Macmillan, 2004. P. 91.

избыточным, то оказываются ли в числе целей глобалистской экспансии и ближневосточные христиане?

2. Стратегически обоснованной обычно считается ставка на сильного. В эпоху «холодной войны» при закреплении своих сфер влияния на арабском Востоке мировые державы стремились по этой причине искать союза с влиятельными мусульманскими кругами, активно реализуя «мягкую власть» в религиозном направлении. Заигрывание с политическим исламом и даже исламистами давало на первых порах ощутимый результат в борьбе с якобы экспансией «коммунистов-безбожников» на Ближнем, Среднем Востоке¹, в том числе в Аравии, а также в Северной Африке. Поэтому, с исторической точки зрения вовсе не будет преувеличением считать многие современные западные инициативы продолжением курса на поддержку исламизма как «упорядочивающей» силы и прокси-власти на Ближнем Востоке. Парадоксальным образом, даже вроде бы вышедшие из-под контроля халифатисты остаются в рамках этой парадигмы, реализуя, в общем, своего рода первый этап нового порядка «пост-Сайкс-Пико» в регионе. «Со времен Второй мировой войны, – пишет ярый критик глобализма Ноам Хомский, – Соединенные Штаты являются самым влиятельным сторонником экстремистского исламского фундаментализма. Старейший и важнейший союзник Вашингтона в арабском мире – это Саудовская Аравия. А по сравнению с Сау-

¹ Поддержка претензий КСА на роль лидера исламского мира приводила порой к печальным результатам. Н. Хомский пишет: «Чинovníки рейгановской администрации ... были прекрасно осведомлены о том, что Саудовская Аравия финансировала экстремистские медресе – религиозные училища, которые подорвали пакистанскую систему образования, вполне жизнеспособную перед тем». Хомский, Ноам. Будет так, как скажем мы! М.: Колибри, Азбука-Аттикус, 2013. С. 39.

довской Аравией даже Иран кажется демократическим раем»¹.

Такие современные угрозы для Запада как антиамериканизм в широком смысле («антикрестоносность») и экспорт террора из зон конфликтов – это явления, настолько прочно закрепившиеся, что не могут быть побеждены иначе, чем трансформацией менталитета ближневосточного «общества будущего», властные импульсы для которого будут исходить от региональной суперсистемной администрации теократического типа. Она, видимо, должна будет обладать абсолютно новой легитимностью – и религиозной, и властной, а для ее формирования, безусловно, потребуется соответствующее религиозно-революционное преобразование, перепахивающее регион по типу торнадо. Христианские общины в этой воображаемой программе оказываются совершенно лишними элементами – возможно, даже раскалывающими будущее региональное «единодушие».

Высказанные предположения в некоторой степени объясняют парадоксальное и исторически небывалое равнодушие христианского Запада к судьбе христиан Ближнего Востока, впрочем, как и трогательную заботу об «умеренных исламистах», будто бы смешавшихся досадным образом с террористами из ИГ и ФН.

3. Христиане в агрессивной риторике и угрозах исламистов чаще всего упоминаются вместе с евреями². Например, еще до появления ИГИЛ члены Аль-Каиды, обещали «освободить земли ислама от крестоносцев и вероотступников», при этом, например, Алжир называ-

¹ Там же. С. 37.

² Доводилось даже слышать обобщенное название «яхуд» в отношении ближневосточных евреев и христиан – правда, от необразованных жителей Йемена, напичканных идеями исламистской партии «Ислах».

ли государством «воров, рабов евреев и христиан»¹. Подобный подход джихадистов, объединяющий, наряду с англо-саксонским миром, иудеев и христиан, упоминает лондонский знаток исламистских течений Реза Пэнкхерст: «Основными идеями, распространяемыми тогда Бин Ладеном в арабских СМИ, были “побуждать народ подняться и освободить свою землю”; при этом он толковал мировые отношения как столкновение цивилизаций “мирового христианства” вместе с “сионистским еврейством” во главе с “США, Великобританией и Израилем”, с одной стороны, и мусульманским миром, с другой. В основе этого дискурса был заложен оборонительный характер джихада против Америки, а значит, обязательный для каждого мусульманина»².

Причина такого, на первый взгляд нелогичного объединения лежит далеко не в теологической плоскости. Хотя действительно, в Коране христиане и иудеи много раз упоминаются в негативном ключе вместе – как далекие от истинной веры люди (например, 5:51, 57), можно, тем не менее, предположить для этого и более приземленное объяснение. Врагом ислама чаще всего выступает даже не сам Израиль и не иудейская религия, а так называемое мировое еврейство, сионистский интернационал, насаждающий якобы искаженную версию Откровения (3:187; 5:13–15) и, тем самым, противостоящий правоте и правоте – исламу и мусульманам. Этот интернационал, по распространенному

¹ Цит. по: Куделев В.В. Аль-Каида в странах Исламского Магриба и др. в Северной Африке. Хроника событий. М.: ИБВ, 2014. С. 23.

² Pankhurst, Reza. *The Inevitable Caliphate? A History of the Struggle for Global Islamic Union, 1924 to the Present*. New York: Oxford Univ. Press, 2013. P. 150. (Автор ссылается на интервью Бин Ладена «Аль-Джазире» от 10.06.1999).

мнению, базируется теперь в Соединенных Штатах, там находит финансовую подпитку, политическую поддержку и военную помощь. Так что причудливое объединение иудеев и христиан-империалистов понимается как тактическое единство двух интернационалов, сионистского и «крестоносного», в борьбе с исламом.

Арабские христиане при этом, конечно, оказываются под подозрением в своего рода коллаборационизме: нередко звучат обвинения, что они действуют заодно с чужаками против «своих», арабов – собственных сограждан-мусульман¹. Впрочем, случается, что под то же подозрение со стороны такфиристов попадают и единоверцы, отступающие от неких норм «истинного ислама» в их трактовке. Получается, что шансов на пощаду для тех, кто в точности не разделяет зверского такфиристского ригоризма, будь они иудеи, христиане или мусульмане, немного.

Роковым образом на отношении к христианам в регионе отразились контакты с израильянами некоторых групп ливанских христиан в период гражданской войны и позже. В тесных связях с сионистами подозревают боевиков т. н. «Армии Южного Ливана» под командованием Саада Хаддада (впрочем, большинство составляли шииты, а не христиане), членов партии «Хуррас аль-Арз» во главе с Этъеном Сакром. Маронитским милициям приписывают пособничество израильским оккупантам в налетах на лагеря Телль аз-Заатар, Сабра и Шатила. Однако характерно, что эти факты не почти не встречаются в речах джихадистов: не будучи использованы в качестве элементов религиозной борьбы (джи-

¹ Недоверие к христианам и иудеям лежит, увы, в основании ислама: «И никогда не будут довольны тобой ни иудеи, ни христиане, пока ты не последуешь за их учением...» (2:120).

хада), обвинения эти по какой-то причине не представляют собой значимых антихристианских аргументов. И Ливан – с его значительной долей христианского населения – пока успешно противостоит джихадистам, отражая периодически их атаки на своей территории.

Так что можно предположить, что в качестве объектов атак джихадистов выступают не собственно местные христиане и иудеи, а, по представлениям исламистов, мировой антиисламский интернационал, могущий включать христиан и иудеев в свои ряды.

Нынешний универсалистский исламизм пришел на смену исламизму, связанному так или иначе с национальными идеями (например, ХАМАС). Он открыто противостоит любым формам национализма и, по видимому, имеет среди своих задач дискредитацию нынешних форм светского государственного управления в регионе, демонстрацию характера существующих государств как государств-банкротов. Светская система гарантий безопасности религиозных меньшинств и их политического участия, по замыслу халифатистов, должна быть заменена, в лучшем случае, соблюдением их статуса «подзащитных» с ограниченным набором гражданских прав.

По всей видимости, продвигается реализация панисламистской программы, остановленной было распространением светских идей социальной справедливости и равноправия религиозных общин. Интересная в этом отношении линия выстраивается при сопоставлении: (а) мечты основателя «Братьев-мусульман» Хасана аль-Банни о халифе, который бы избирался «Исламской Лигой Наций», причем победа панисламизма привела бы к созданию своего рода «Соединенных Штатов ислама»

с изменением существовавших границ (политический проект), (2) продвижение исламизации знания, которое охватывает не только сферы образования, но и медицины, гуманитарных наук, эстетики, культурологии (естественно-гуманитарный проект), (3) исламизации капитализма (социально-экономический проект)¹.

В свое время А.А. Игнатенко приводил данные американцев, что с конца 70-х гг. XX в. «Саудовская Аравия через каналы своих благотворительных фондов израсходовала 70 млрд долл. на создание примерно в двадцати странах мира тренировочных лагерей, закупки оружия, рекрутирование наемников, а также строительство подконтрольных ваххабитам мечетей, медресе, исламских центров»². Есть основания полагать, что сейчас ситуация поменялась, и вместо прямой конкуренции с Ираном, который тоже тратит колоссальные ресурсы для усиления влияния на Ближнем Востоке, ваххабитское королевство действует несколько иначе.

Во всяком случае, прежнее измерение суннитско-шиитского противостояния, в котором христиане нередко составляли «сопутствующие потери», видоизменилось. На глазах меняется сам исламизм – он привлекает к себе все больше сторонников из «христианских» стран, эксплуатируя некий протестный потенциал.

Меняются стратегии держав, формально считавшихся первыми врагами исламистов: теперь лидеры западной т. н. коалиции по борьбе с крайними ислами-

¹ Элементы такой линии описывает, в частности, Ж. Кепель. См.: Кепель, Жиль. Джихад... С. 187.

² Kaplan D.E. The Saudi Connection: How billions in oil money spawned a global terror network // *U.S. News and World Report*, Dec. 15, 2003 (Цит. по: Игнатенко А.А. Эпистемология исламского радикализма // Религия и глобализация на просторах Евразии. М.: РОССПЭН, 2009. С. 178).

стами озабочены поиском не самых крайних исламистов – для опоры на них в построении «переформатированного» Ближнего Востока.

И в сторону снижения внимания, увы, изменилось отношение к христианским общинам: обсуждение судьбы христиан региона на серьезном политическом уровне ушло в конец современной повестки дня, тогда как в центре внимания оказался исламизм в его разных аспектах.

Таким образом, подъем ближневосточного религиозного экстремизма, начавшийся в конце 70-х гг. XX в. и продолжающийся сейчас, имеет своим проявлением редкое в истории региона давление на христиан – фактически борьбу с их присутствием вкупе с богатейшей религиозной культурой. Правда, это давление идет в тесной связке с войной экстремистов против империализма и сионизма, местной светской власти, арабонационалистов (широкого спектра – от социалистической направленности до мусульманской) и даже против единоверцев, подозреваемых в неправоверии.

Со стороны политиков и политологов налицо, увы, отсутствие единства в осознании этой угрозы, тогда как заботливое изучение и попытки ранжировать воинствующий исламизм заменяет порой реальные меры по противодействию ему – как со стороны подверженных этой угрозе сообществ (будь то светских или религиозных), так и самой уммы. Мы не стали пока свидетелями подъема религиозного радикализма со стороны христиан («христианизма» – если можно так обозначить этот воображаемый страшный феномен). Надо надеяться, что ясное осознание исламистской угрозы придет раньше, и миру удастся избежать этой последней черты глобального противостояния.

ВЫЗОВ ПОСТ-СЕКУЛЯРИЗМА

«... Значит, отрицание существования Бога должно быть ответом на вопрос о Боге».

Александр Кожев. «Атеизм»

Одной из важнейших, но малоизученных тенденций в общественном сознании на Ближнем Востоке является усиление позиций так называемого пост-секуляризма. Декларируемое во многих работах наступление «пост-секулярной эры» опирается, как правило, на слабо проработанные и противоречивые концепции, а соответствующие понятия зачастую толкуются по-разному от работы к работе¹. Впечатление такое, что современники должны, как само собой разумеющееся, уже находиться в парадигме пост-секулярного мышления, соответствовать этому «духу времени», чувствовать его. Поэтому, видимо, многие авторы пытаются разрабатывать новые подходы к вопросам религиозных практик мусульман и христиан, в том числе на Ближнем Востоке, углубляясь в частности, но мало заботясь о философской рефлексии самой этой «новой» парадигмы.

¹ См., например, принципиально разные подходы к этой теме в кн.: Blond, Philip (ed.) Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology. London – New York: Routledge, 1998. 203 p.; Quel âge post-séculier? Religions, démocraties, sciences / Stavo-Debaugé, Joan; Gonzales, Philippe; Frega, Roberto (éds). Paris: EHESS, 2015. (Raisons pratiques, Vol. 24). 415 p.

Можно заподозрить, что пост-секулярная система ценностей предполагается в качестве определяющей теми, кто всерьез задумывается о будущей конструкции арабской ойкумены. В этом смысле такая система – своего рода преодоление векторов общественного сознания предыдущих эпох: имперского, национально-освободительного, неоколониального (протекторатно-мандатного), национально-государственного. В любом случае, религиозный фактор всегда оставался присущим этим системам как часть их консервативного блока, но, в то же время, мощная движущая сила. Наступление в XX в. различных секулярных моделей арабского общества и их победоносное шествие натолкнулись, в конце концов, на этот недооцененный внутренний консервативный механизм, сбивший наладившийся было ход поступательного социального развития.

Пост-секулярное, безусловно, не может означать сворачивание развития светских режимов в части арабского мира; не может оно оказаться и откатом к разного рода теократическим моделям. Это, в любом случае и как бы его не понимали, продукт диалектического столкновения светского и религиозного в социальном плане. Это принципиально новая система социальной мысли и общественного сознания, которую поспешно декларируют и в парадигме которой уже анализируют происходящие на Ближнем Востоке динамичные разноплановые процессы.

В процессе секуляризации можно выделить две составляющие – ограничение церкви как социального института и собственника, с одной стороны, и обмирщение религиозного сознания, с другой. Но они не описывают пост-секуляризм в целом: он синкретичен по своему существу, в нем практически не различимы указан-

ные аспекты. Секуляризация разворачивается в истории как дифференцирование социальной жизни вне духовности, и церковь становится лишь одной из специализированных социальных сфер, наряду с частной жизнью, бизнесом, политическим участием. Как пишет британский специалист в области социологии религии Пол Чемберс, после изменений на структурном уровне приходит черед сдвигов на уровне идей, когда религия уступает свои позиции в сфере мировоззрения и в интеллектуальном пространстве, «с последующим подъемом научно-материалистического мировоззрения и его возможной гегемонией, затем модернизмом с последующим распадом этой гегемонии, а затем и его следствием (sequel) – постмодернизмом»¹. Этот последний есть ничто иное как полностью вытесняющее религиозную традицию культурно-идейное основание постсекуляризма.

Традиция всегда была важнейшей составляющей национального самосознания жителей разных арабских стран, тогда как религиозная традиция остается ключевым элементом их духовной идентичности. Взаимоотношение со светской властью и отношения с согражданами-иноверцами органично составляют сферу социальных связей внутри традиционных обществ. Однако, как постмодернизм некогда опрокинул основополагающие бинарные оппозиции модернизма, так и постсекуляризм отодвигает в сторону актуальные в недавнем прошлом вопросы и оставляет их не только без ответа, но даже без должного осмысления.

¹ Chambers, Paul. Religion, Secularization and Social Change in Wales: Congregational Studies in a Post-Christian Society. Cardiff: Univ. of Wales Press, 2004. P. 21.

Особенно это касается межконфессиональных отношений в контексте внутри- и внешнеполитической аффилиации ведущих кланов общин – и иногда их духовных лидеров, – соотношений модернизации (вестернизации) и традиционализма, религиозного реформизма и фундаментализма, толерантности и изоляционизма, наконец, светскости и религиозности. Все чаще случается, что эти пары откладываются в сторону как не соответствующие новому представлению о проблемном ряде в отношении ближневосточных реалий. Актуальные же вопросы, стоящие перед многочисленными христианскими общинами стран арабского Востока – так же, как и суннитскими, шиитскими, алавитскими, друзскими, – располагаются якобы совершенно в другом измерении, делающим нерелевантными прежние философские оппозиции.

Необходимость более взвешенного подхода существует и к самому феномену секуляризации. Один небольшой пример. Еще летом 2008 г. в интервью британскому востоковеду Александру Хенли лидер партии «Ливанские силы» (ЛС) Самир Джааджа (впоследствии – один из претендентов на президентский пост) высказывал резкое несогласие с тем, что религиозные лидеры должны играть сколько-нибудь весомую роль на политическом поле Ливана, тогда как вместо этого должно иметь место процветание светского гражданского общества¹. Нужно иметь в виду, что это мнение прозвучало из уст одного из лидеров маронитской общины, тесно связанного с тогдашним политически влиятельным

¹ Henley, Alexander. 'Religion' and the study of 'religious leadership': some observations from Lebanon // Critical Religion (Harvard Univ.), Sep., 29, 2014. URL: <http://criticalreligion.org/2014/09/29/religion-and-the-study-of-religious-leadership-some-observations-from-lebanon>.

маронитским патриархом Насраллой Сфейром, а также на фоне сильной поддержки ЛС в среде рядовых прихожан Маронитской церкви. С учетом сказанного, является ли такая позиция секуляристской? Допустимо ли рассматривать ее с точки зрения дихотомии религиозного/светского?

Ответ напрашивается отрицательный, как и в случае противоположных утверждений. То, что в настоящее время иногда воспринимают как попытки архаизации сообществ¹, видимо, уже не должно анализироваться ни в ракурсе по-преимуществу межрелигиозного противостояния, ни противодействия безбожной культуре, как понимают секуляризм крайние фундаменталисты². Может быть, такое ограничение и было актуальным, когда Бернард Льюис писал более 20 лет назад: «Целый ряд исламских радикальных и воинственных движений, слабо и неточно названных “фундаменталистами”, разделяют цели аннулировать секуляризующие реформы прошлого века и отменить импортированные с ними своды законов и социальных обычаев, вернувшись к священному закону ислама и исламскому политическому порядку. <...> Даже национализм и патриотизм, ко-

¹ Под архаизацией понимают «воскрешение традиционных практик, образов, элементов культуры прошлого, которое не означает возвращения к “древности”, а носит манипулятивный характер». См.: Звягельская И.Д. Архаизация и конфликты на Ближнем Востоке // Конфликты и войны XXI века (Ближний Восток и Северная Африка). М.: ИВ РАН, 2015. С. 167.

² См.: Valenta, Markha G. How to Recognize a Moslem When You See One: Western Secularism and the Politics of Conversion // Vries, Hent de; Sullivan, Lawrence E. (eds.) *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham Univ. Press, 2006. P. 444–474; Halawi, Ibrahim. The Geopolitical Challenges to Secularism in the Arab World: A Refutation to the Deterministic Incompatibility between Islam and Secularism // *Jil Magazine*, 2014, Vol. 1. P. 29–32.

торые после некоторого первоначального противодействия со стороны набожных мусульман стали общепринятыми, теперь снова подвергаются сомнению и даже осуждению как антиисламские. В некоторых арабских странах защитники того, что теперь считают старомодным светским национализмом, обвиняют исламских фундаменталистов в разделении арабской нации и настраивании мусульман против христиан. Фундаменталисты отвечают, что это националисты сеют распри, настраив друг против друга турок, иранцев и арабов в рамках широкого исламского сообщества, и что это их преступление более серьезное и гнусное»¹.

Попутно заметим, что еще одной стороной, достойной противостояния внутри уммы, фундаменталисты считают современных реформаторов. Так, З.И. Левин (Институт востоковедения РАН) пишет, что течение реформаторского толка, т. н. евроислам, строго противоположено исламу, который есть не что иное, как «тоталитарная социально-политическая идеология мусульман, оказавшихся в жерновах глобализации»².

Как бы то ни было, эти оппозиции в определенной мере укладываются в пару фундаментализм / секуляризм, а в современных условиях она может оказаться далеко не полной. Еще в 90-е годы немецкий социолог Ральф Дарендорф, объединяя «крайних националистов» и «воинствующих фундаменталистов», противопоставлял их идеи внутренней автономии гражданского обще-

¹ Lewis, Bernard. *Secularism in the Middle East* // *Revue de Métaphysique et de Morale* (Presses Universitaires de France), 100e Année (Avril–Juin 1995), No. 2: La Sécularisation. P. 161–162; см. также: Juergensmeyer, Mark. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. California: Univ. of California Press, 1994.

² Левин З.И. Арабы в жерновах модернизации. М.: ИВ РАН, 2016. С. 45.

ства. «Все права для них, – писал он, – заслоняет религиозная химера»¹.

Для анализа ближневосточных реалий, во всяком случае, указанное однозначное противопоставление оказывается не слишком методологически плодотворным. В качестве подтверждения можно привести такой довод, что в прошлом обычно неприемлемая консервативными христианами и мусульманами т. н. медийность общественного сознания, функциональная внушаемость и зловеще успешная манипуляция им – все это теперь больше присуще отнюдь не только светским кругам потребителей массовой информации, но и претендующим на те или иные формы «глубокой» религиозности.

Противопоставление, подобное приведенному выше, демонстрирует свою живучесть. Миссионер с большим опытом работы на Ближнем Востоке, Дэвид Зейдан, ссылаясь на многочисленные работы предшественников, в своей книге «Возрождение религии» пишет: «Исламские и христианские фундаменталисты рассматривают секуляризм в качестве воинственно антирелигиозного. Они отвергают его основную предпосылку автономии человека, его оптимистическую веру в научный метод как гарант безграничного прогресса, его отказ от трансцендентности и сверхъестественной точки отсчета, а также его маргинализацию религии. Фундаменталисты предлагают вместо такого светского взгляда на мир свою собственную теоцентрическую пара-

¹ Дарендорф Р. Современный социальный конфликт: очерк политики свободы / пер. с нем. Л.Ю. Пантиной. М.: РОССПЭН, 2002. С. 68.

дигму»¹. Даже раздаются мнения, будто христианству как некому сакральному гуманизму противостоит светский гуманизм (*secular humanism*), определяемый как агрессивная культурная идеологическая программа².

Британский публицист Зияутдин Сардар сетовал: «Христианство является – или должно являться – антитезой секуляризма. Тем не менее, оно оказалось привязанным к той или иной культуре, определенному направлению мысли или историческому опыту того или иного народа. <...> Секуляризм все же не присущ христианству; он есть продукт августицизма и рационалистической интерпретации христианства»³. Находя весомые основания для отнесения мусульман и христиан к одному лагерю, противостоящему бездуховности, этот мыслитель предлагал: «Императив выживания нас как верующих в Бога требует, чтобы мы оставили в стороне наши [христиан и мусульман] различия и конфликты и объединили духовные и интеллектуальные ресурсы для борьбы со вселенскими, смертельными заболеваниями, уродующими само наше существо: секуляризмом, “синдромом приобретенного изуверского доминирования”

¹ Zeidan, David. *The Resurgence of Religion: A comparative study of selected themes in Christian and Islamic fundamentalist discourses*. Leiden – Boston: Brill, 2003. (Studies in the history of religions, Vol. 96). P. 94.

² Ibid. P. 95. См. также: Cragun, Ryan T.; Yeager, Stephanie; Vega, Desmond. Research Report: How Secular Humanists (and Everyone Else) Subsidize Religion in the United States // *Free Inquiry* (Council for Secular Humanism), Vol. 32, Issue 4. URL: <https://www.secularhumanism.org/index.php/articles/3149>. Показательно, что Американская гуманистическая ассоциация в своем логотипе содержит слоган: «Благо без Бога» (*GOOD WITHOUT A GOD*). См.: <http://americanhumanist.org>.

³ Inayatullah, Sohail; Boxwell, Gail (eds.) *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*. London: Pluto Press, 2003. P. 164.

(СПИД) религии и их последним, охваченным паникой исчадием – постмодернизмом»¹.

В унисон с этими мыслями Сардара входит замечание Славоя Жижека (хотя он и стоит совсем на других позициях). Жижек пишет о волнениях в Каире зимой 2011 г., характеризуя их так: «... Восстание было всеобщим. В любой точке Земли любой из нас способен отождествить себя с ним непосредственно, понять, в чем там дело, не нуждаясь ни в каком культурологическом анализе характерных особенностей египетского общества. Самым прекрасным был момент, когда мусульмане и копты стали вместе молиться на площади Тахрир, распевая: “Мы едины!” – и таким образом они дали лучший ответ межконфессиональному насилию»².

Акцент на цивилизационном аспекте, на поддержании культурного единства поликонфессиональных обществ встречается, правда, в работах ученых не так часто, как одобрение призыва к стиранию неких границ, устранению предрассудков и преград. Упомянутый выше Дэвид Зейдан, являясь сторонником первого подхода, с явной симпатией относится к фундаментализму и видит в нем конструктивную силу поддержания традиционных оснований изначально христианских обществ. «Христианские фундаменталисты утверждают, – пишет Зейдан, – что верующие сталкиваются с монолитным светско-гуманистским альянсом, вооруженным сложными современными технологиями с целью уничтожить последние остатки западной христианской цивилизации. <...> Современное положение, когда, казалось бы, плохие идеи выигрывают битву, обязано не слабо-

¹ Ibid. P. 157.

² Жижек, Славой. Накануне Господина: сотрясая рамки. М.: Европа, 2014. С. 252.

сти хороших идей, но слабости христиан в действиях по их защите. Просвещение начинало процесс утраты влияния христианских идей, что привело к поражению христианских ценностей и маргинализации христиан со стороны все более антихристианской культуры. Разрушительные последствия материализма, радикального индивидуализма, морального релятивизма, феминизма и гомосексуализма в настоящее время проявляется в обществе, которое отчаянно нуждается в хороших идеях, чтобы остановить развал общественного порядка. <...> Христиане должны активно бороться, чтобы собрать осколки западной культуры и восстановить ее с помощью христианских ценностей, которые и произвели изначально западную цивилизацию»¹.

Не только культурный и религиозный аспекты представлялись актуальными в оценке противостояния фундаменталистов и секуляристов, но и политический и идеологический: «Большинство современных исламистов, – пишет тот же автор, – рассматривают секуляризм как зарубежную идеологию, противопоставленную исламу и применяемую правителями, нацеленными на модернизацию своих стран по западному образцу. По их мнению, секуляризм – это зловещий заговор с целью подрыва ислама, а западные культурные влияния, именуемые “интеллектуальным вторжением” (*аль-газв аль-фикри*), гораздо опаснее прежнего политического и военного господства»².

Более того, по мнению ведущих исламских теологов, секуляризация направлена и против некоего истинного христианства, не имеющего якобы ничего об-

¹ Zeidan, David. The Resurgence of Religion. P. 234–235.

² Ibid. P. 101.

щего с современным западным. Видный малайский исламский богослов (автор теории исламизации знания) Мухаммад аль-Аттас еще в 1978 г. писал, что первая в истории вестернизация – проникновение западного влияния и его порочных элементов в христианскую цивилизацию (а перенос центра христианства из Иерусалима в Рим явился ее символом) – начала тем самым процесс секуляризации. И с точки зрения мусульман, существовало два христианства: истинное и его западный извод. Первое якобы вполне согласуется с исламом, а соответственно его носители становились мусульманами, как только узнавали об исламе. Нынешнее же христианство – это будто бы западное толкование, искаженное теми, кто с самого начала отошли от истинного учения «пророка Иисуса». А истинное христианство на протяжении истории вело безуспешную борьбу с обмирщающими силами, которые «парадоксальным образом окопались у самого порога западного христианства»¹. Тем самым, по мнению аль-Аттаса, сопротивление светскости как бы заложено изначально в самой религиозности – исламской и христианской, ей присущ, так сказать, конкретный антисекулярный императив.

Понятно, что с гораздо с меньшим пиететом подходят к религиозному фундаментализму светские философы. Так, С. Жижек считает, что «конфликт между либеральной вседозволенностью и фундаментализмом – это в конечном счете конфликт ложный, это порочный круг двух полюсов, порождающих и предполагающих друг друга»². При этом на первый план он выдвигает все

¹ al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Islam and Secularism. 2nd ed. / International Institute of Islamic Thought and Civilization. Kuala Lumpur, 1993. P. 20–22.

² Жижек, Славой. Накануне Господина... С. 246.

тот же политический аспект: «Как правило, в сухом остатке этого ряда антагонизмов оказывается один главный политический антагонизм, обычно располагающийся на оси “религиозные традиционалисты против светских прозападных мультикультуралистских либерально-демократических капиталистов”»¹.

Эту ось автор, видимо, склонен рассматривать в качестве пришедшей на смену давнему противостоянию альянса империалистов и исламистов, с одной стороны, и социалистических движений, с другой. Он эмоционально замечает: «Разве не соответствует подъем радикального исламизма исчезновению светских левых сил в мусульманских странах? Когда Афганистан изображается как крайне фундаменталистская мусульманская страна, кто вспомнит, что еще сорок лет назад это была страна с сильной светской традицией, где коммунистическая партия была настолько влиятельна, что пришла к власти независимо от Советского Союза?»²

В продолжение анализа прежней оппозиции фундаментализм/секуляризм стоит отметить, что описанная смена полюсов свойственна многим странам Ближнего Востока. Из арабских стран бывшей т. н. социалистической ориентации дольше всех сдерживала натиск деструктивных радикальных движений, поддержанных Западом, Сирийская республика. Эта страна так и не продемонстрировала сползания к оси противостояния «фундаменталисты против светских либерально-демократических капиталистов». Межрелигиозные отношения при режиме Асадов жестко удерживались в рамках определенного динамического баланса. Однако во мно-

¹ Там же. С. 241–242.

² Там же. С. 247.

гом вседозволенность силовых структур и вера во всемогущество аппарата подавления привели к болезнетворной среде, в которой, выражаясь образно, царапины на теле общества скоро переросли в нарывы, а при деструктивном для государства внешнем воздействии быстро стали язвами экстремизма и насилия. В таких условиях никаких гарантий в отношении религиозных меньшинств не могло оставаться, и они стали самыми уязвимыми – жертвами в последовавшем многополюсном противостоянии.

Курс на дехристианизацию в той или иной форме отмечался у многих исламистских группировок, насилие в отношении христиан производилось далеко не только со стороны ИГ, хотя именно эта структура пыталась показать некий новый порядок освобожденного будто бы от засилья неверных общества. Не только социальная структура, но и историческое наследие подвергались перекройке, и ярким тому примером – разрушение многих археологических памятников доисламского прошлого как в Ираке, так и в Сирии. Давление на местных христиан с целью их запугивания и выдавливания из региона явилось, по-видимому, частью общего плана.

Дехристианизация культуры вообще – тема весьма широко обсуждаемая. Патрик Бьюкенен в своей главе «Дехристианизация Америки», правда, подозревает в этом левых (в противоположность С. Жижек, но соглашаясь с А. Грамши), которые якобы через дехристианизацию Запада пытаются взять управление культурой и этим приближают момент захвата управления государственным¹. Тем не менее, отход вообще от религиозных

¹ Бьюкенен П.Дж. Смерть Запада. М. – СПб., 2003. С. 247.

традиций он выделяет в качестве важнейшего фактора упадка западной цивилизации в целом – в демографическом, культурном, воспитательном, этическом и других отношениях. Вот только некоторые из его выводов: «Там, где торжествует мирское, население мало-помалу сокращается и вымирает. <...> И чем надежнее эта “атеистическая цивилизация” укрепляется в Европе, тем быстрее вымирают народы, на плечах которых она и создавалась»¹; «С дехристианизацией произошло и низвержение этики, основанной на принципах иудео-христианской религии; ей на смену пришла новая этика, основанная на тезисах “Гуманитарного манифеста”»²; «Целью секуляристов является уничтожение связи между культурой и религией. Если они этого добьются, культура умрет»³. При этом П. Бьюкенен обращает внимание на следующий парадокс: «Каким образом происходит дехристианизация Америки? Тиранически и при удивительно слабом сопротивлении людей, чьи предки принадлежат к числу наиболее яростных противников недемократического правления»⁴.

Толерантность (гендерная, религиозная, расовая) становится тем мерилom, по которому даже осуществляются попытки ревизии религиозной практики и богословия. Так, П. Бьюкенен с горечью замечает: «Обращение “Отец, Сын и Дух Святой” ныне заменено на “Творец, Искупитель и Опора”, что делает фразу более нейтральной с гендерной точки зрения»⁵.

¹ Там же. С. 247–248.

² Там же. С. 259.

³ Там же. С. 262.

⁴ Там же. С. 251.

⁵ Там же. С. 262; Бьюкенен ссылается на статью: *Debating Baptismal Language // The Christian Century*, Sept., 27, 1995, P. 880.

В подобном духе выдержана и одна из глав коллективной монографии о пост-секулярной социальной парадигме, где, в частности, дается соответствующее определение литургии, как «ритуала предельной важности, формирующего идентичность, прививающего определенное, нормативное представление о “правильной жизни” и делающего это таким образом, что оно превосходит другие ритуальные формы»¹. Такой утилитарно-толерантный подход, пожалуй, является своего рода поворотным моментом в становлении пост-секулярного видения того, что происходит с христианами, в том числе на Ближнем Востоке.

Особые акценты в противостоянии религиозного фундаментализма и агрессивного секуляризма ставит академик В.В. Наумкин, считая беспокойство христиан за судьбу своей религии в Европе и Ближнем Востоке, радикализацию широких кругов мусульман и участвовавшие акты насилия с их стороны во многом спровоцированными. «Удар по христианским ценностям, – сказал В.В. Наумкин в интервью «АиФ», – наносит прежде всего сама Европа, где всё больше становится людей, ни в Бога, ни в чёрта не верящих. Где закрываются и продаются под рестораны храмы, потому что в них некому ходить... На Аравийском полуострове вы едва ли найдёте человека, который бы пропустил полуденную молитву. Даже в США (особенно в глубинной, «одноэтажной» Америке) я встречал гораздо больше людей религиозных, чем в Европе. У американцев принято, например, молиться перед трапезой – часто вы увидите такое

¹ Smith, James K.A. *Secular Liturgies and the Prospects for a “Post-Secular” Sociology of Religion* // *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society* / Social Science Research Council. New York – London: New York Univ. Press, 2012. P. 167.

в России? А с Европой секуляризм – резкий, грубый, агрессивный, направленный на подавление всяческих религий – сыграл злую шутку. Это даже не атеизм – среди атеистов встречаются люди высоконравственные, я таких знаю немало ... Но когда идёт бесконечное издевательство над религиозными святынями, да ещё с бравადой – мол, мы не только пророка Мухаммеда, мы и Иисуса высмеиваем, и Моисея, мы же толерантные! – это вызывает в остальном мире сильнейшее отторжение»¹.

В этом отношении можно вспомнить слова Михаила Бакунина, идеолога анархо-синдикализма, написанные еще в 1871 г. и тем сильнее обнажающие откат западной социальной мысли (если, конечно, не признавать ее сознательный разворот в сторону анархии): «Уничтожение церкви и государства должно быть первым и необходимым условием настоящего раскрепощения общества. Только после этого оно может и должно устроиться по-иному»². Это раскрепощение имеет мало общего с секуляризмом – у анархистов оно являлось частью радикального проекта общественного переустройства и духовной трансформации.

¹ Наумкин В.В. Интервью: «Угроза терактов ИГИЛ в России вполне реальна» // *Аргументы и факты*, № 25, 17.06.2015. С. 11. Интересно, как характеризует генезис христианского фундаментализма шотландский социолог религии Роланд Робертсон: «Изначально фундаментализм вырос, конечно, в Соединенных Штатах в конце XIX и первой четверти XX в. Американский фундаментализм стал реакцией на предполагаемые угрозы релятивизации американского протестантизма со стороны других религиозно-культурных течений – немецкой теологии, иудаизма и зарождающегося сионизма, католицизма, не говоря уже о растущей в Европе, в частности России, проблеме социализма и коммунизма». См.: Robertson, Roland. *Antiglobal Religion* // *Global Religions: An Introduction* / Ed. by M. Juergensmeyer. Oxford Univ. Press, 2003. P. 119.

² Бакунин М.А. Парижская Коммуна и понятие о государственности // Избранные сочинения в 5 т. Т.4. Петербург – Москва: Голос труда, 1920. С. 259.

А сами по себе духовные потребности людей не ослабевают: на определенных этапах развития постиндустриального общества с его отвержением традиционных религиозных форм эти потребности находят для себя иное, подчас самое неожиданное выражение. Рональд Инглхарт и Кристиан Вельцель считают даже, что значение духовных потребностей в широком смысле не только не исчезает, но усиливается, и поэтому «тезис о секуляризации верен лишь наполовину»¹.

Все перечисленные выше оценки проблемы провокатория фундаментализма и секуляризма заслуживают самого пристального внимания и не утратят своей ценности. В методологическом плане наступает, тем не менее, пора и других подходов к проблеме, поскольку тотальный релятивизм – и светский, и, увы, религиозный – настолько захватил общественное сознание, что, похоже, вскоре может погрузить его в среду полного отсутствия надежных нравственных ориентиров и почвы традиции. Либеральная тяга к интересам и пристрастиям человека как единственной «мере всех вещей»² вызывающе приближается к вектору солипсизма, как ни парадоксально это может прозвучать.

Отчетливое понимание необходимости смены подходов к надвигающейся пост-секулярной парадигме социальных отношений обнаруживали исследователи арабо-мусульманской мысли еще в первые годы ны-

¹ Инглхарт, Рональд; Вельцель, Кристиан. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство, 2011. (Библиотека Фонда «Либеральная миссия»). С. 41.

² См. интереснейшее исследование философского аспекта этого вопроса: Мера вещей. Человек в истории европейской мысли / Под ред. Г.В. Вдовиной / ИФ РАН. М.: Аквилон, 2015. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Т. V). 944 с.

нешнего века. Наиболее беспристрастно об этом судит канадский ученый палестинского происхождения Ибрахим Абу-Раби, который писал: «Конечно, имеет место обеспокоенность отношением к секуляризму в арабском обществе с точки зрения возрождения (resurgence), и к этому можно бы добавить, что разработка вопроса секуляризма исламистами является тупиковой и идейно непродуктивной. Тем не менее, как я полагаю, наибольшее внимание вызывает вопрос, на каком основании может утверждаться новая культурная и политическая идентичность в эпоху, когда судьба всего мусульманского мира зависит от достижения определенного баланса между требованиями со стороны международного сообщества и внутренним стремлением к культурной и экономической автономии»¹. Признавая модернизацию (или, модерность – modernity) как объективный феномен, автор полагает (правда, имея в виду мусульманские общины), что следует сосредоточиться не на отказе от нее, а на возможности приспособления к модерности, при этом сохраняя «аутентичный мусульманский» образ жизни².

Речь идет, безусловно, о сохранении традиции – как религиозной, так и повседневной, и в этом вопрос выживаемости аутентичных арабских общин в условиях «модерности» является общим – и для мусульман, и для христиан.

Возвращаясь к осмыслению возможных угроз ближневосточным конфессиям, следует заметить, что пренебрежение прежним сирийским опытом выстраивания

¹ Abu-Rabi', Ibrahim M. Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History. London: Pluto Press, 2003. P. 158.

² Ibid. См. также: Эмануилов Р.Я., Яшлавский А.Э. Террор во имя веры. Религия и политическое насилие. М.: Мосты культуры, 2011. С. 30.

межконфессиональных отношений на Ближнем Востоке выдвигает на первый план, увы, совершенно другую модель существования христианских общин – так называемую «бункерную». То есть, когда относительно изолированные, слабо интегрированные в политику конфессиональные общины, или даже анклав, развиваются с единственным внутренним императивом самосохранения и не проявляют привязанности к своему государству, нередко готовые переносить свой анклав на территорию другого государства, где условия более благоприятные. Яркий и печальный пример в этом представляют собой сирийцы-яковиты и ассирийцы-несториане, которые в результате невыносимых и все ухудшавшихся условий на родине создали мощные общины и развернули культурную активность, в частности, в Швеции, Бельгии и Голландии¹, покинув места своего полуторатысячелетнего пребывания в Юго-Восточной Анатолии, Северном Ираке и сирийской Джазире. Нынешние тяжелые условия жизни еще остающихся на Ближнем Востоке ассирийцев заставляют их продолжать всерьез рассматривать возможность активизировать культурно-религиозную деятельность в анклавах на территории России.

Две существенные проблемы, угрожающие христианским общинам, живущим в государстве исконного проживания на таком положении справедливо выделяет Филипп Дженкинс (он называет эти проблемы даже смертельными): «Первая касается характера веры в условиях бункерного существования, сосредоточенного на простом выживании. Как показала история несториан,

¹ Teule, Herman. Middle Eastern Christians and Migration: Some Reflections // *Journal of Eastern Christian Studies*, 2002, № 1–2. P. 6.

христианство теряло большую часть своей силы, став лишь культурным символом одного из горных племен. Эта община стала изолированной и радикально узкоконфессиональной, и не видела смысла в связи с остальным христианским миром, кроме случаев, когда транснациональные церкви покушались на их поглощение»¹. Кроме того, по мнению ученого, включение некоторых из этих общин в орбиту Католической церкви через унию (например, ассиро-халдеи) стало серьезно угрожать растворению их отличительных черт, определявших идентичность.

Второй угрозой отдельным христианским общинам Дженкинс считает нетерпимость со стороны государства к их относительной автономии – социальной и культурной – в условиях интеграционных процессов: «Особенности сделали существование анклавов неприемлемым для современных национальных государств, <...> распространяющих собственные национальные стандарты в самые дальние уголки страны»². Сам характер таких государств предъявляет к этим религиозным меньшинствам свои требования – в том числе секуляризационные – как выражения лояльности и общегражданской позиции.

Такие требования недерко воспринимаются общинами как покушение на их религиозную самобытность, ведут к еще большей изоляции и сопротивлению. При этом противопоставление нередко идет как в паре «христианское / мусульманское», так и «исконное восточное / чуждое западное». Так, Саба Махмуд констатирует в целом перемещение принципа, смысла и практики сво-

¹ Jenkins, Philip. The Lost History of Christianity... P. 240.

² Ibid.

боды вероисповедания на Ближний Восток, но вместе с тем указывает на «противоречия и парадоксы, которые лежат в основе этого столь желанного права»¹. Она пишет: «Далекая от того, чтобы быть мерой нетерпимости в области культуры, религиозная свобода была с самого начала своего существования связана с осуществлением суверенной власти, региональной и национальной безопасности, а также неравенством в геополитических властных отношениях на Ближнем Востоке»². Очевидно, имея в виду факторы нерелигиозного характера, автор заключает одно из своих эссе такими вопросами: «В самом деле, если всеобщее поощрение религиозной свободы включалось в число колониальных и неоколониальных задач, то как тогда возможно отвергать законной и важный вопрос обеспечения защиты религиозных меньшинств по принципу западное/незападное? Какие другие процедурные, правовые и социальные механизмы могут обеспечить отделение современных государственных систем от осуществления геополитического господства, интересов и власти?»³

Цена за свободу вероисповедания может быть, тем самым, неприемлемо высокой, и религиозные общины могут оказаться неготовыми считать себя встроенными в государство с «усредненной», строго светской идеологией, чувствуя в этом угрозу для своей идентичности. Антрополог из Нью-Йорка Таяль Асад, например, ставит под сомнение совместимость «деприватизации религии» с современностью, и не верит, что религиозные лидеры своими «обращениями к совести нации», могут вызывать лучшие нравственные качества общества. Он

¹ Mahmood, Saba. Religious Freedom... P. 142–143.

² Ibid. P. 147.

³ Ibid. P. 148.

мрачно замечает: «Трудность здесь состоит в том, что с учетом известной моральной гетерогенности современного общества, ничто не может быть идентифицировано как национальное самосознание или коллективная нравственность»¹.

Действительно, попытки выхолостить религию, искусственно соединив в некой коллективной нравственности приемлемые для всех арабов ценности, обречены на неудачу, – особенно учитывая пестроту местных религиозных и бытовых традиций в рамках единой арабской традиционной культуры. Вместо такого рода секуляристских мер следовало бы, напротив, ослаблять государственно-идеологический посыл властей, направленный на маргинализацию религии², что могло бы гармонизировать межобщинные отношения, убрав почву для радикализации элементов со всех сторон.

Упоминавшаяся выше Саба Махмуд признается в своем стремлении развенчать тезис о «поляризации религиозного экстремизма и светской свободы, где первый расценивается как некритический, насильственный, и тиранический, а вторая – толерантная, ироническая и демократическая»³. Следование крайними из та-

¹ Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford Univ. Press, 2003. P. 187.

² И признаки такого рода благотворных изменений можно наблюдать в Сирии. Например, ведущий идеолог партии Баас, Абдалла аль-Ахмар, открыто декларирует почитание как Священного Писания, так и религиозных традиций. См.: Аль-Ахмар, Абдалла. Религиозная проблематика сквозь призму идеологии Партии арабского социалистического возрождения // *Религия и общество на Востоке*, 2017, Вып. 1. С. 228, 243–244.

³ Mahmood, Saba. *Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide? // Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech / The Townsend Center for the Humanities*. Berkeley: Univ. of California Press, 2009. P. 90.

ких путей обычно приводит в первом случае к религиозному фанатизму с его покушением на достижения светского общества, а во втором – к соскальзыванию в релятивизм. Моральный тупик, в который можно попасть, оставаясь в рамках этой строгой дизъюнкции, особенно в условиях Ближнего Востока, автор предлагает решить волевым утверждением целесообразных пределов и моральных норм, а не размышлениями о безграничности светской толерантности или требований религиозных предписаний. Исследовательница подвергает сомнению «такой способ концептуализации конфликта между светской необходимостью и религиозной угрозой»¹.

Элизабет Хёрд, со своей стороны, также видит проблему в «культурно-исключительных границах секуляризации и демократизации». По ее мнению, такое понимание светскости «не в состоянии признать потенциала и востребованности многочисленных традиций секуляризма и путей секуляризации. Оно не в состоянии принять возможности того, что существуют связи между религиозной традицией и альтернативными формами секуляризма в том числе в традиции, отличной от иудео-христианской; оно устанавливает исключительность культурных границ демократии, которые не учитывают незападных демократических практик, стремящихся к культурной и политической легитимности через обращение к широко понимаемой религиозной традиции»². В этом отношении уместно упомянуть теорию «множественных модерностей» (*multiply modernities*), предписывающей дифференцированный под-

¹ Ibid. P. 65.

² Hurd, Elizabeth Sh. *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton – Oxford: Princeton Univ. Press, 2008. P. 141.

ход к оценке секуляризации в обществах с разными общественными, религиозными и даже политическими (властными) традициями, какими обладают как раз ближневосточные социумы.

Стоит, видимо, согласиться с выводом Ю.Ю. Синелиной, что «секуляризация является не неким универсальным эволюционным процессом, а сложным многоуровневым социальным процессом, зависящим от культурного контекста»¹. На основе изучения многочисленных теорий секуляризации эта отечественная ученая-социолог пишет, что с начала века подходы к оценкам секуляризации сильно изменились, и к середине первого десятилетия на первый план стали выходить такие понятия как десекуляризация и контрсекуляризация². Вопрос, могущий способствовать уяснению нынешнего трагического положения ближневосточных христиан, вполне мог бы ставиться через разработку в том числе и этих понятий.

Недостаточную разработанность методологического аппарата для анализируемой проблематики также отмечает социолог из Джорджтаунского университета и глава «Программы по глобализации, религиям и секулярного» в Беркли, Хосе Казанова. Он пишет: «В беседе с Хабермасом, я указывал, что дискурс о пост-секулярном обществе, инициатором которого в Европе был именно он, требует более точного анализа различных значений “секулярного”»³. Это оказывается особенно актуальным

¹ Синелина Ю.Ю. Концепции секуляризации в социологической теории. М.: ИСПИ РАН, 2009. С. 112.

² Там же.

³ Casanova, José. From Modernization to Secularization to Globalization: An Autobiographical Self-Reflection // Religion and Society: Advances in Research. April 1, 2011. P. 31.

для выхода из того релятивистского методологического вакуума, в который обсуждение соотношения светского и религиозного было погружено тем самым пост-секулярным дискурсом. И отход от широко обсуждаемой условной бинарной оппозиции не привел пока к качественно новым твердым основаниям для анализа.

Вместо этого утверждается необходимость коренного пересмотра основополагающих понятий социологии религии, продиктованная якобы новым веянием времени (модерностью). Среди самых умеренных работ в этом отношении заслуживает внимания спецвыпуск издания Чикагского университета: «Антропология христианства: единство, многообразие, новые направления» (декабрь 2014 г.). Авторы в общем сходятся во мнении, что претензии, предъявляемые к традиционному христианству, сводятся к его нежеланию становиться более благоразумным, современным и отказываться от прошлого¹, что светское выходит из недр христианства и по логике «самодеконструкции» запускает оппозицию религиозного/светского – центральную для политического либерализма². А материальные причины выбора деноминации при апелляции к «религиозным правам человека», в свою очередь, являются «вишенкой на торте» либеральной современности³. Такого рода работы, во всяком случае, привлекают внимание к серьезному обсуждению современных проблем религии в социологи-

¹ Engelke, Matthew. Christianity and the Anthropology of Secular Humanism // *Current Anthropology*, Vol. 55, No. S10: The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions (Dec., 2014). P. S293.

² Marshall, Ruth. Christianity, Anthropology, Politics // *Ibid.* P. S350.

³ Hann, Chris. The Heart of the Matter: Christianity, Materiality, and Modernity // *Ibid.* P. S183.

ческом ключе, избегая громких деклараций «нового мышления» в отношении христианства.

Совершенно иной настрой имеют публикации, в которых провозглашается пост-секулярная ментальность, в рамках которой уже проводится соответствующий анализ.

В частности, особняком стоят теоретические работы, посвященные непосредственно оценкам нового места христианского богословия и церковной жизни в декларируемом пост-секулярном обществе. В одной из самых показательных в этом смысле работ автор, как он сам признается, описывает «элементы пост-секулярного мировоззрения, которые призваны обозначить учение и практику церкви – как идеи христианства, так и практику в широком понимании – в нашей взаимосвязи с современным миром»¹. Он декларирует: «Что нам действительно нужно, так это более последовательный постмодернизм, скорее следующий по пути внутренней деконструкции проекта Просвещения, нежели тормозящий его с позиций либеральной политики и классической критики религии. Церковь, понимаемая как подлинная, должна стать наиболее существенной площадкой такого пост-секулярного столкновения»². Но не является ли такой подход разрушительным по отношению к христианскому учению, далекому от постмодернистской всеотносительности?

Теоретическую беспомощность, звучащую в оценках ближневосточного религиозного экстремизма и его поборников в ведущих странах мира, косвенно подтверждает и автор одной из глав коллективной монографии

¹ Smith, James K.A. *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-Secular Theology*. Baker Academics – Paternoster Press, 2004. P. 61.

² Ibid.

«Пост-секулярное общество» (Лондон, 2012), Катя Валаскиви, которая так пишет о разрабатываемой пост-секулярной методологии: «Одним из основных положений пост-секулярной дискуссии является установка, что ввиду растущей заметности религии и религиозных проявлений в обществе имеющиеся теории секуляризации уже не в состоянии описывать социальные условия в современных развитых обществах»¹. Осмысливая механизмы, действующие в религиозных системах, автор ставит перед собой следующую, весьма практическую задачу: понять, каким образом всепроникающая вера в безусловную ценность новшеств соотносится с системой убеждений (*belief system*), которая стоит за властью, потоками финансирования и социальными отношениями².

Существует еще одна – пока с трудом выявляемая – тенденция, которая может в будущем угрожать сложившейся системе межконфессиональных отношений на Ближнем Востоке и которая исходит изнутри самих религиозных общин, постепенно проникающих пост-секулярным сознанием. Она заключается в распространении механизма дробления в понимании церковного Предания в традиционных общинах. Сюда же относится и мода на т. н. новые религиозные движения христианского толка (в основном «харизматики»), которые неизбежно проникают в регион, хотя они в наибольшей степени свойственны обществам, построенным по типу «плавильного котла». Там, кстати, эта проблема осмысливается в рамках все той же пост-секулярной парадиг-

¹ Valaskivi, Katja. Dimensions of Innovationism // Post-Secular Society / Ed. by Nynäs, Peter; Lassander, Mika; Utriainen, Terhi. London: Transaction, 2012. P. 130.

² Ibid.

мы, которая декларирует достижение такой стадии дробления деноминаций, когда уже требуются усилия по его сдерживанию – преодолению эры, остроумно названной «деноминозойской»¹.

Распространение по каноническим территориям Восточных Церквей арабского мира разного рода протестантских деноминаций, включая «откровенно постмодернистские по самосознанию ветви евангелицизма»², может развиваться сходным образом, что в далекой перспективе, предположительно, поставит вопрос о стирании конфессиональных границ внутри ближневосточного христианства, и это будет убийственным и для самих конфессий, и для культурного своеобразия региона.

Вероятно, можно даже говорить о новых формах религиозности, все туже охватывающих ближневосточные общества. Оливье Руа характеризует феномен таких форм религиозности как «индивидуалистические»³, очень подвижные (часты переходы из одной группы в другую, даже из одной религии в другую), слабо институционализированные (имеет место недоверие церквям и их представительным органам), антиинтеллектуальные (отсюда равнодушие к богословскому выражению), и зачастую коммунитарные – в том смысле, что человек присоединяется к общине верующих, не исходя при

¹ Bialecki, Jon. After the Denominozoic: Evolution, Differentiation, Denominationalism // *Current Anthropology*, Vol. 55, No. S10: The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions (Dec., 2014). P. S202.

² Ibid. P. S201.

³ Индивидуализация, или приватизация религии – заметная черта нынешней пост-секулярной тенденции. О развенчании «гражданской религии» см. статью французского философа Жана-Люка Нанси: Nancy, Jean-Luc. Church, State, Resistance // Vries, Hent de; Sullivan, Lawrence E. (eds.) *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham Univ. Press, 2006. P. 110.

этом из общности происхождения. Сообщество, тем самым, это принадлежность по выбору, а не культурное наследие»¹.

Описанные ученым характеристики никак не совпадают с параметрами традиционных религий². Такого рода духовность очевидным образом демонстрирует, если можно так выразиться, религиозный либертализм – парадоксальным образом возведенную в религиозную догму свободу от любых церковных установок и традиций. При том, что в арабских обществах принадлежность к определенной церковной общине неразрывно спаяна с ее особыми традициями, распространение описанной новой религиозности будет напрямую угрожать своеобразию культурной мозаики конфессиональных ближневосточных общин.

В ином русле, еще дальше отстоящем от традиционных христианских конфессий, располагаются т. н. светские веры, и среди них выделяется особое направление, названное инновационизмом. Оно представляет собой своего рода мировоззрение или систему убеждений: инновации, будто бы делающие жизнь полнее, богаче, глубже и наполняющие ее смыслом, предстают в этой системе и двигателем, и маяком – и средством, и целью. «Инновационизм – это по сути практика веры с религиозным подтекстом, которая оформилась в очертаниях, воспринимаемых как абсолютно безрелигиозные, а скорее – категорически противостоящие религии»³. Немыслимые для христианского мировоззрения такого

¹ Roy, Olivier. *Secularism Confronts Islam* / transl. by G. Holoch. New York: Columbia Univ. Press, 2007. P. 69.

² Keane, Webb. *What Is Religious Freedom Supposed to Free?* // *Politics of Religious Freedom*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2015. P. 62.

³ Valaskivi, Katja. *Dimensions of Innovationism*. P. 129.

рода светские веры планомерно захватывают круги интеллектуалов, пытающихся мыслить «прогрессивно». Подобные идеи все чаще находят отражение в работах выходцев с Ближнего Востока, давно работающих за рубежом, и в большей степени – христиан. Такое явление без преувеличения можно считать вызовом ближневосточному христианству, учитывая весомый интеллектуальный вклад его мобильного и деятельного круга профессоров и исследователей из стран традиционной левантийской эмиграции.

«Инновационизм, – пишет К. Валаскиви, – является светской верой в том смысле, что он не принадлежит к сфере институциональных и исторических религий. <...> Он не практикуется в "религиозном" плане и не воспринимается как религиозный. <...> Пост-секулярное может таким образом означать не только увеличение вариантов институциональной религии в публичном пространстве, но и понимание и выявление особенностей систем верований и мировоззрений через то, что раньше понималось как отдельные подсистемы общества [например, культура, политика, экономика]»¹. Как при таком подходе может сохраняться понятие священного в отношении религии с ее таинствами как непреложными элементами, остается загадкой.

Вероятно, такое релятивистское понимание религии в качестве убеждения и есть признак десакрализации религиозной культуры и сознания. Подспудное определение Церкви как «варианта институциональной религии» уже говорит о принципиально иной – пост-секулярной – системе координат социальной рефлексии. Лишение, так сказать, трансцендентных методологиче-

¹ Ibid. P. 152.

ских преимуществ таких понятий, как религия, религиозное предание, традиция, действительно низводит их до уровня неких социальных подсистем, через которые пост-секуляристская парадигма предполагает рассматривать системы мировоззрений и верований – вместо религиозной веры.

Наконец, неизменным вопросом пост-секулярной методологии, очевидно, остается вопрос власти. Некоторые политологи, занимающиеся проблемами религии, весьма озабочены выработкой долгосрочной стратегии «хорошего управления и хорошей гражданственности» (*good governance and good citizenship*)¹. Тем самым, вопросы социального статуса религии и возможной меры светскости в обществе рассматривается отнюдь не с позиции субъекта религиозной веры или даже светских ценностей, а через призму социальной целесобразности и менеджмента. Понятно, что именно такой подход наиболее адекватен отстраненному стратегическому конструированию (очередному реформатированию) нового Ближнего Востока. И совершенно ясно, что все уникальные культурно-религиозные характеристики региона учитываются в рамках такого подхода исключительно в инструментальном ключе.

К счастью, в противовес пост-секулярной методологии в настоящее время разрабатываются и более обнадеживающие подходы к изучению Ближнего Востока, не опрокидывающие прежних, и не подвергающие сомнению и сарказму любой из прошлых концептов. В частности, исследователь из Бар-Иланского университета, Йаков Йадгар, не только предлагает выйти за пределы

¹ Seiple, Chris. Religion and Responsible American Engagement of the Middle East // *The Review of Faith & International Affairs* (Summer 2016), Vol. 14, No. 2. P. 12.

противопоставления идеологий и связанного с ними политического действия в рамках дихотомии религиозного/светского, не только пытается обойти подводные камни посмодернистского подхода к проблеме секуляризма. Он предлагает (на примере, правда, еврейского общества) конструктивную стратегию согласования традиции и модерности, отводя в этом ведущую роль особым образом понимаемому традиционализму¹.

Противоречие полярной оппозиции светского национализма и религиозного правоверия Йадгар снимает собственным неологизмом «традиционизм». Он так определяет это понятие: «Традиционизм, или традиционистская позиция, воплощает в себе определенное понимание концепции традиции, а также интерпретирующий и феноменологический аргумент относительно жизнеспособного и желательного характера взаимоотношений между традицией и ее носителями»². При этом традиционизм как понятие подрывает дискурс о традиции с обеих сторон оппозиции «рационализм-секуляризм против консерватизма-религиозности»³, переводя в другую плоскость это протипоставление.

Насущное переформулирование теории секуляризации Йадгар предлагает именно в этом направлении, находя его практически конструктивным и теоретически плодотворным. Традиционистами, поэтому, он именует тех, кто стоит «на не секулярных, но и не консервативно-религиозных позициях»⁴ в отношении идентично-

¹ См., например: Yadgar, Yaacov. *Secularism and Religion in Jewish-Israeli Politics: Traditionists and Modernity*. London: Routledge, 2011; Idem. *Beyond Secularism: Traditionism and the Critique of Israeli Secularism*. Jerusalem: The Van-Leer Institute, Hakibutz Hameuhad, 2012.

² Yadgar, Yaacov. *Traditionism / Cogent Social Sciences*, 2015, No. 1. P. 2.

³ Ibid. P. 3.

⁴ Ibid. P. 6.

сти, веры и социальной практики. В частности, вопрос соотношения национально-государственного строительства и религиозных основ общества (что в высокой степени актуально для арабов), как представляется, получает определенную возможность разрешения в предложенной парадигме. Традиционистская модель, возможно, с успехом может быть перенесена на социальные ожидания и политические чаяния ближневосточных христиан, а кроме того, на анализ общественных отношений, прогнозирование и выработку стратегий решения проблем, стоящих перед Церквями региона.

Ближневосточный христианский фундаментализм (исключая, конечно, экстремизм), не имеющий, правда, институционального выражения, принимает очень разные формы, сочетаясь то с некоторыми идеями арабизма и национальной церкви, то папизма и «вселенского» христианства. Далеко не всегда, таким образом, христианство (впрочем, как и мусульманство) в странах Ближнего Востока стоит в оппозиции светскости. Но в тех случаях, когда эта оппозиция оказывается плодотворной, как правило, в центре внимания оказывается не только проповедь вечных христианских ценностей, но и ближневосточная традиция в широком смысле, хранителями которой христиане объявляются.

Как следствие, главы основных ближневосточных Церквей призывают свою паству не покидать родину в тяжелых условиях давления со стороны как пришлых, так и местных религиозных экстремистов, а также трудного экономического положения. В числе основных аргументов при этом звучит не одна лишь тревога за судьбу ближневосточного христианства (сокращение числа верующих), но также его укорененность именно в

местной традиции и связь с землей – территорией распространения первой христианской проповеди.

Подытоживая сказанное, в отношении новых угроз, связанных с конфликтом «религиозное/светское» на Ближнем Востоке, можно констатировать несколько тенденций в сфере общественного сознания, которые с той или иной адекватностью отражаются в работах социологов религии.

Первое, это продолжающееся противопоставление духовности и светской рациональности, религиозного и секулярного. Представляется, что оно во многом утратило свою актуальность, поскольку, в частности, не учитывает множественности проявлений такого рода конфликта, обусловленной определенным культурным и социальным контекстом. Кроме того, это противопоставление игнорирует выход на первый план политических аспектов религиозных учений и политического действия религиозных лидеров (как мусульманских, так и христианских), а такое взаимопроникновение не позволяет рассматривать указанные концепты как противоположные на деле.

Второе, это представление об особой ближневосточной контрсекуляризации, которую нередко связывают с понятием архаизации – откатом к отжившим моделям былых идеализированных социальных отношений и религиозных норм их регуляции. Через архаизацию пытаются объяснять радикальные формы протеста под религиозными лозунгами, включая их крайние проявления. Непродуктивность анализа сквозь призму контрсекуляризации обязана опять же сведением проблемы к конфликту будто бы бездуховной модерности и архаичной религиозной праведности; сведением к столкновению новых форм светскости, грани-

чащих с этическим и религиозным релятивизмом, с одной стороны, и сопротивлением, понимаемым столь широко, что оно включает в себя и идеологию культурно-религиозного консерватизма, и политическое действие, в том числе акции, продиктованные религиозным экстремизмом, с другой.

Третье, это пугающее размывание уникальной ближневосточной арабской традиции – в большей степени религиозной – в информационном потоке, далеком даже от трансляции чуждой традиции, но потоке, скорее носящем характер по-разному окрашенного шума. Связанные с этим утрата ценностных ориентиров на личном уровне и переключение внимания общества на новые, навязанные извне проблемы зачастую воспринимаются исследователями как закономерный переход к качественно иной парадигме общественного сознания. Она включает в себе десакрализацию религиозной веры, универсализацию традиции, глобализацию социальных процессов и виртуализованное отношение к применению насилия. Причем, в этом случае обнаруживают, что и секулярность (с ее воинствующим секуляризмом¹ и нетерпимостью своего рода), и религиозный фундаментализм (с его экстремизмом и нетерпимостью уже своего рода) оказываются лишь сторонами одной и той же медали, а лучше модели – постсекулярного общества с культурой постмодерна и постметафизическим² сознанием.

¹ Встречаются даже именование крайних сторонников светского гуманизма «атеистическими фундаменталистами», сходными с религиозными по всем признакам. См.: Engelke, Matthew. Christianity and the Anthropology of Secular Humanism. P. S293.

² Юрген Хабермас признается, что сквозь ряд его работ «красной нитью» проходит цель противостоять противоположным, но взаимодополняющим вызовам натурализма и религии с упрямым постметафизиче-

По-видимому, наиболее тревожной тенденцией в общественном сознании некогда традиционных ближневосточных обществ является именно эта третья. Современные критики такого подхода даже осмысливают при помощи категории «самоколонизации», а в самом пост-секуляризме усматривают вызов самой легитимности современных наций-государств¹. К сожалению, большинством исследователей «пост-секулярного общества» переход к нему воспринимается в общих чертах свершившимся, тогда как все признаки указывают на него лишь как на вектор (хотя и устойчивый). Можно с большой долей вероятности предположить, что противодействие этому вектору сможет удержать от перемешивания и взаимопроникновения самых непереносимых черт как светскости с ее релятивизмом, так и религиозности с ее нетерпимостью, что уже демонстрируют, например, такие уродливые явления, как светская нетерпимость и религиозная всеядность.

Контрпродуктивность подхода, когда нынешнее ближневосточное общество поспешно анализируется в парадигме пост-секулярных отношений и сознания, очевидна. Констатация глубинных сдвигов, обусловленных будто бы тотальным интеграционным императивом глобализующегося мира, наряду с необходимостью

ским утверждением нормативного понимания детрансцендентализованного разума». См.: Habermas, Jürgen. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Cambridge: Polity Press, 2010. P. 7, 183. Немецкий философ Фридо Рикен вслед за Хабермасом определяет постметафизический разум как «порвавший с метафизическими построениями всеобщности природы и истории». См.: Ricken, Friedo S.J. *Postmetaphysical Reason and Religion* // Habermas J. et al. *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-secular Age*. Cambridge: Polity Press, 2010. P. 56.

¹ Bugvis, Eric. *Postsecularism as colonialism by other means* // *Critical Research on Religion* (Sage Publ.), 2015, Vol. 3(1): Special Issue: Is the Postcolonial Postsecular? P. 26.

универсализации модели государственного управления и системы безопасности в виду нынешних очевидных общих угроз, означает, быть может, изменение коренных установок социального развития. Вопреки декларируемому либеральной идеологией первостепенному вниманию к человеческой личности, на деле происходит смена самого набора характеристик идентичности. На самых краях (*ad marginem*) сознания оказываются принадлежность определенной национальной культуре, богатейшему наследию арабского языка, религиозной традиции, историческому прошлому региона, который по праву называют колыбелью цивилизации. Эксперимент с самоидентификацией затевается при этом в отношении народа, который хранит в своих семьях память о предках, уходящую в глубь веков столь далеко, что это не может не вызывать уважения. Наконец, религиозные традиции региона, давшего начала всем трем религиям Писания, вышедшие за рамки методологического противопоставления фундаментализма и секуляризма, попросту игнорируются, представляются несущественными, нерелевантными для развития Ближнего Востока.

Перед христианами разных конфессий, населяющих такие арабские страны, как Ливан, Сирия, Палестина, Ирак, Иордания, Египет, очевидно, стоят непростые задачи: как и в период Нахды в XIX в., быть в первых рядах тех, кто поддерживает местные национальные традиции – культурные и социальные, общие для представителей всех вероисповеданий, способствующие гармонизации общественных отношений и противодействию раскалывающих общество факторам. Оставаясь включенными в мировой культурный и научный обмен и несмотря на тяжелые условия – не покидать землю пред-

ков, сберегать церковные каноны, сохранять внутреннее единство и мир в общинах, невзирая на имеющиеся серьезные разногласия по вопросам политики и общественного устройства.

Видимо, яснее должно звучать мнение арабских ученых по вопросам будущего региона, которое при неуспехе в перечисленных направлениях может оказаться в очередной раз навязанным внешними силами и совершенно непредсказуемым. Пост-секулярная парадигма, имея в центре внимания далеко не национально-культурные особенности, оставляя в прошлом систему государств-наций с ее вниманием к религии как системообразующему основанию¹, должна, видимо, подвергаться серьезному критическому осмыслению. Ее элементы, особенно связанные с соответствующими направлениями государственной политики, должны бы восприниматься с большой осторожностью, что позволит вырабатывать продуманные и ориентированные на далекую перспективу решения.

В противном случае идущее изнутри размывание духовных основ и религиозной культуры приведет ближневосточных христиан к переходу от преданности Богу к преданности преданности (*loyalty to loyalty*)² – некоему демократическому релятивизму. А это будет приближать исполнение мрачного предсказания П. Бьюкенена: «... Людей заставят отказаться от Бога и признать катехизис революции, который недвусмысленно заявляет: “Все стили жизни равноправны”. Кто утверждает иное, будет предан анафеме»³.

¹ Juergensmeyer, Mark. The new Cold War? P. 41.

² См.: Royce, Josiah. The Philosophy of Loyalty. Nashville – London: Vanderbilt Univ. Press, 1995. P. 335.

³ Бьюкенен П.Дж. Смерть Запада. С. 279.

НУЖНЫ ЛИ МИРУ БЛИЖНЕВОСТОЧНЫЕ ХРИСТИАНЕ?

«Атмосфера Земли пресыщена запахом крови. На каждый день вселенная питается вестями об убийствах или об истязаниях побежденных в братоубийственных конфликтах. <...> Сами люди строят свой ад».

Архимандрит Софроний (Сахаров).
«Видеть Бога как Он есть»

Итак, приходится принимать во внимание две важнейшие угрозы христианству на Ближнем Востоке: религиозный экстремизм (внешний вызов) и обмирщение духовности, или, говоря иначе, (пост-)секуляризацию религиозного сознания¹ (вызов внутренний).

К обеим этим проблемам примыкает непрекращающаяся эмиграция христиан, вызванная массой факторов – как традиционными для региона, так и относительно новыми. Наиболее вопиющая причина эмиграции последнего времени – это, конечно, бегство от невыносимых условий жизни в военное время при разрушенной инфраструктуре (перебои водоснабжения, по-

¹ Некоторые исследователи говорят даже об угрозе «пост-сакрализации» Церкви. См., например: Оганнисян, Оганнес. Церковь – постсекулярная или постсакральная? // *Pro et Contra*, май–август 2013, том 17, № 3–4: Церковь, государство и общество в странах восточного христианства. С. 59–74.

ставок продуктов питания, отопления, утилизации отходов, медицинской помощи, связи, транспортного сообщения). И это, в том числе – бегство от угрозы непосредственного насилия. Безусловно, такие испытания затрагивают жителей всех вероисповеданий, однако, учитывая лицемерный пафос борьбы за чистоту ислама и «антикрестonosный» настрой боевиков ряда одиозных групп, местные христиане представляют собой наиболее заметную мишень. Как говорилось в обращении, подписанном в марте 2015 г. от лица 65 стран мира, «на Ближнем Востоке появились мировые религии, включая христианство. Теперь их существование подвергается серьезной угрозе, исходящей от так называемого Исламского государства и «Аль-Каиды», а также связанных с ними террористических групп, которые разрушают жизнь этих общин и создают риск полного исчезновения для христиан»¹.

Сокращение христианского населения в ближневосточном регионе стало явным еще в последние десятилетия XX в. Динамика этого процесса объяснимо повышалась в наиболее тяжелые периоды прямых вооруженных конфликтов. После отгремевших в 80-е годы Ирано-иракской войны, Гражданской войны в Ливане, Палестинской интифады следующее десятилетие далеко не стало безоблачным для христиан.

Очередное испытание постигло их уже в 1991 г. – в период предпринятого Ираком, зажатым в нефтяные тиски, нападения на Кувейт. Иракские христиане были

¹ Совместное заявление 65 государств «В поддержку прав человека христиан и других общин, в особенности на Ближнем Востоке», сделанное по инициативе России, Ватикана и Ливана на 28-й сессии Совета ООН по правам человека, Женева, 13 марта 2015 г. / Официальный сайт МИД РФ, 447-13-03-2015. URL: <http://archive.mid.ru>.

вынуждены выражать свое отношение к этому событию, оказавшись сразу между многих огней. Будучи в большинстве своем католиками (ассиро-халдеи и сирокатолики, а также армяно-католики; вместе – около 3/4 иракских христиан), они не могли не прислушиваться к мнению католического Запада. Ватикан даже инициировал собор западных и восточных католических епископов, на котором высказывались мнения, в том числе, по агрессии Ирака и действиям антииракской коалиции (а кроме того – по ситуации в Ливане и Палестине).

Неожиданными для многих стали тогда слова папы Иоанна Павла II в его речи на открытии собора: он сказал, что христиане испытывают многочисленные трудности самоутверждения в исламских обществах, при этом упомянул Саудовскую Аравию в связи с ее нетерпимостью, заявив, что «пришло время преобразования и подлинности»¹. Армяно-французский философ и историк Мишель Мариан писал в июне 1991 г., что собор продемонстрировал провал католической стратегии в отношении как ливано-палестинской повестки дня, так и надежды на интегрализм католиков Ирака, которые так и остались в амбивалентном положении. В свою очередь, Запад никак не учел наличие в саддамовском Ираке большого числа христиан – «их присутствие не смогло удержать коалицию за руку»².

Христианам, жителям Ирака, сложно было выражать свое негативное отношение к иракской агрессии, и с начала августа 1990 по январь 1991 г., когда начались действия коалиции под названием «Буря в пустыне», они пребывали в такой двусмысленной ситуации. Впрочем,

¹ Цит. по: Marian, Michel. L'Église et les chrétiens d'Orient au tournant de la guerre du Golfe // *Esprit*, No. 172 (6) (Juin 1991). P. 269.

² Ibid. P. 271.

ситуация вовсе не прояснилась с победой коалиции. Как пишет российская историк Надежда Степанова, «вопреки представлениям американских политиков и военных стратегов, население Ирака не оказало оккупантам того благожелательного приема, на который они рассчитывали. Даже в шиитских южных районах, где были сильны антисаддамовские настроения, население повело себя по отношению к американцам и британцам настороженно и неприязненно, хотя это вовсе не означало готовности иракских шиитов встать на защиту суннитского Багдада»¹. Находясь под определенным подозрением как у просуннитских властных структур, так и у шиитских кругов, а к тому же вынужденно бывая втянутыми в разбирательства между разными группировками курдов, христиане могли рассчитывать только на гарантии официального Багдада и его сил правопорядка, всячески выказывая лояльность власти и призывая к гармонии отношений со своими согражданами-мусульманами.

В таких условиях – при крайне натянутых отношениях между иракскими шиитами (до 65% населения) и суннитами (фактически стоявшими у власти) – процветание христианских общин Ирака было невозможным. И все же сложные внутренние условия не породили волны беженцев, хотя бы слабо напоминающей ту, что последовала после вторжения в Ирак американцев и их союзников в 2003 г. За первые пять лет оккупации более 2 млн иракцев вынуждены были выехать в соседние страны (каждый месяц в Сирию и Иорданию выезжали до 100 тыс. чел.) и еще 2 млн стали беженцами внутри

¹ Степанова Н.В. История Ирака, XX век. М.: ИВ РАН, 2016. С. 549.

страны¹. Феномен иракской вынужденной эмиграции времен оккупации стал первым этапом в современном «великом переселении народов», сердцем которого оказался Ближний Восток, а число беженцев стало измеряться миллионами человек.

Анализируя масштабы сокращения численности христианского населения на Ближнем Востоке, исследователи с самого начала сталкиваются с серьезной трудностью: оценки доли христиан по годам могут отличаться более чем вдвое в зависимости от круга, к которому принадлежит респондент. Точных данных по конфессиональному составу, как правило, не существует. Лидеры конфессиональных общин склонны обычно завышать сведения по численности своих единоверцев. Еще одной заинтересованной стороной традиционно являлись оккупационные власти; некогда мандатные администрации, вынужденные отчитываться перед Лигой наций, пытались представлять положение в своих полуколониях в наиболее благоприятном свете.

Раз в настоящее время своего рода прокси-колонистом принято считать Соединенные Штаты, то, дабы избежать подозрений в сгущении красок, будет полезно опереться на данные Госдепартамента США.

Ирак. В начале нынешнего века христиане составляли около 3% населения Ирака (если принять, что общая его численность в 2001 г. оценивалась в 23,6 млн чел.², а в 2004 г. – в 25 млн 856 тыс. чел.³, то это примерно от

¹ Yacoub, Joseph. *La marginalisation des chrétiens d'Irak // Confluences Méditerranée*. 2008. Vol. 3, No. 66: Chrétiens d'Orient. P. 84.

² Pison, Gilles. *Tous les pays du monde, 2001 / Population et Sociétés*, juillet-août 2001, No. 370. P. 3.

³ Страны мира, 2005: статистический справочник ООН. М.: Весь мир, 2006. С. 77.

700 до 775 тыс. чел.). Их положение было уязвимым в основном за счет того, что они нередко оказывались «сопутствующими жертвами» в сложных перипетиях междурдских отношений. По оценкам самих христиан их численность была в 2003 г. от 800 тыс. до 1,4 млн чел., и около половины всех христиан проживали в районе столицы, а остальные – в основном на севере, в районах Мосула, Эрбиля, Дохука и Киркука. В течение оккупации число христиан, по оценкам американцев, сократилась к концу 2010 г. до 600–800 тыс. чел.¹, а к концу 2011 – до 400–600 тыс. чел.,² причем большая часть христиан Багдада перебралась в северные мухафазы страны. Важно отметить, что религиозная принадлежность иракца указывалась в национальной идентификационной карте (NID), тогда как в паспорте эта графа отсутствовала³. Уже с 2011 г. информация о вероисповедании с карт нередко использовалась для религиозного преследования⁴.

Согласно оценкам Госдепа на 2015 г., численность христиан Ирака не превышала 250 тыс. чел., из которых 67% – ассиро-халдеев, около 20% – ассирийцев-несториан, и остальные это яковиты, сиро-католики, армяне и протестанты. Число семей христиан-евангелистов сократилось с 5 тыс. в 2013 до 50 – в 2015 г.⁵

¹ Iraq 2010 (August-December). International Religious Freedom Report / US Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights and Labor. P. 2. (Цитируемые ниже отчеты «International Religious Freedom Report» взяты с официального интернет-сайта Госдепа США: URL: <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/index.htm>).

² Iraq 2011. International Religious Freedom Report. P. 3.

³ Ibid. P. 5. Инициаторами всеобщего введения NID были американцы.

⁴ Ibid. P. 8.

⁵ Iraq 2015 International Religious Freedom Report. P. 3.

Иракские христиане, использующие сирийский язык (богослужебный язык Сиро-православной яковитской и Ассирийской церкви Востока, а также Ассиро-халдейской и Сиро-католической униатских церквей; используется также в быту), пытаются отстаивать право учить этому исконному языку своих детей, связывая это с вопросом свободы вероисповедания¹.

После активизации халифатистов, на захваченных ИГ территориях угроза насилия, принудительной исламизации, не прекращающееся запугивание побуждают представителей религиозных меньшинств покидать свои дома. Как сообщает тот же источник, в 2015 г. ежедневно Ирак покидали в среднем 10–15 христианских семей².

Католическая ближневосточная ассоциация социальной поддержки (Catholic Near East Welfare Association, CNEWA) приводит несколько иные данные: численность христиан в Ираке снизилась с почти миллиона в 2003 г. до 200 тыс. чел. в 2016 г.

Сирия. Сокращение христианского населения Сирии также очень велико. По сведениям CNEWA, с 2011 г. из этой страны выехали более 2 млн христиан, и к 2016 г. продолжали оставаться менее 1,3 млн чел., из которых до 500 тыс. – внутренне перемещенные лица³.

В то же время, согласно американским источникам, в Сирии в 2001 г. проживали 1,7 млн христиан, что составляло 10% населения страны⁴. Христиане проживали в основном в крупных городах (Дамаск, Алеппо, Хомс,

¹ Ibid. P. 13.

² Ibid. P. 18–19.

³ CNEWA Middle East Report 2015. URL: http://www.cnewa.org/pdf/mereport2016_jan.pdf.

⁴ Syria 2001. International Religious Freedom Report. P. 2.

Хама, Латакия), а также в срийской Джазире (мухафаза Хасеке). Эмиграция христиан из Сирии была тогда очень невысокой и касалась в основном христиан Джазир – несториан, яковитов и униатов.

Правда, и эти эмигранты, как сообщает CNEWA, были в основном пришлые – некогда въехавшие из Юго-Восточной Турции или из Ирака¹. Трудно оценить достоверность этих сведений, учитывая наличие в районе Джазир древнейших центров христианства и, соответственно, оставшихся мест компактного проживания представителей Древних Восточных Церквей и униатов. Впрочем, конечно, нельзя исключать ни реэмиграцию, ни транзитную миграцию этих христиан.

Перепись населения в стране проводилась в 2004 г. (до этого – в 1994 г.), но из-за чувствительности вопросов конфессионального состава такого рода данные не нашли отражения в отчетах. По оценкам Госдепа, к концу 2010 г. доля христиан могла снизиться в результате эмиграции до 8%².

Американцы признавали, что сирийское правительство позволяло работать в стране зарубежным христианским НКО без официальной регистрации – лишь под присмотром одной из признанных церковных общин. В то же время иностранные мусульманские НКО должны были якобы проходить обязательную государственную регистрацию³.

В официальных отчетах американского внешнеполитического ведомства оценка доли христиан в 8% со-

¹ CNEWA Christian Emigration Report: Lebanon and Syria. Jan 2002. URL: <http://www.cnewa.org/generalpg-verus.aspx?pageID=140>.

² Syria 2010 (August-December). International Religious Freedom Report. P. 3.

³ Syria 2011. International Religious Freedom Report. P. 3.

хранялась необъяснимым образом в течение 5 лет идущей на территории страны страшной «арабской весны», и только в отчете за 2015 г. была сделана некоторая, по меньшей мере странная поправка: «По предыдущим оценкам, христиане Сирии составляли 10% от общей численности населения, хотя средства массовой информации и другие источники, сообщающие о бегстве христиан из страны в результате гражданской войны, предполагают, что христианское население в настоящее время значительно меньше»¹. Не является ли это неуклюжей попыткой скрыть истинные масштабы сокращения христианского присутствия в Сирии? Или же налицо простое пренебрежение этим вопросом? Вопросы эти, увы, остаются актуальным по сей день.

Из тех сотен тысяч иракских христиан, что въехали в Сирию ранее (после оккупации Ирака), большинство перебрались в соседние страны². По данным ООН (UNHCR, Syria Regional Refugee Response Plan) общее число сирийских беженцев к 2012 г. было 497 965 чел. и увеличилось к 2013 г. до 2 млн 302 тыс. чел., к 2014 – до 3 млн 718 тыс. чел., к 2014 – до 4 млн 595 тыс. чел. и к 2015 – до 4 млн 836 тыс. чел.³

Поразительным образом, в очередной раз бедам сирийских христиан практически не было уделено внимания в официальных отчетах Госдепа США. Это тем более странно, что одним из аргументов парадоксальной формулы национального согласия – «асады-должны-уйти» – является как раз конфессиональный: диктаторский режим одного из религиозных меньшинств якобы

¹ Syria 2015. International Religious Freedom Report. P. 2.

² Ibid. P. 3.

³ Kirisci, Kemal. The Consequences of Chaos: Syria's Humanitarian Crisis and the Failure to Protect. Brookings, 2016. P. 10.

узурпировал все ключевые властные рычаги в стране и не может по определению гарантировать справедливого политического участия.

Внимание «друзей Сирии», по-видимому, никак не может сосредоточиться на нуждах собственно сирийских общин, права которых вызывают столько беспокойства. Между тем американская же организация «Оупэн дорз», выступающая в защиту христиан по всему миру сообщает: «Более 7,6 млн христиан стали перемещенными лицами с начала войны в Сирии»¹. (Можно осторожно предположить, что речь идет о 7,6 млн христиан всего региона). Уровень насилия в отношении христиан со стороны исламистов оценивается при этом в 87 баллов из 100.

Ливан. Ливанские христиане в последнее десятилетие XX в. продолжили эмиграционное движение, но утверждать, что это была только эмиграция христиан, пожалуй, нет оснований. Доли представителей разных общин среди отъезжающих в целом соответствовали пропорции конфессионального состава общества. По данным CNEWA, среднее число эмигрантов (с учетом нелегалов) за десятилетие составляло 30–40 тыс. чел. в год при достаточно высокой интенсивности трансграничного передвижения (в 1992 г. в Ливан въехали 527 118, а покинули 565 563 чел., и разница составила 38 445 чел.; в 2000 г. въехали 1 млн 114 58 чел., а выехали 1 млн 125 чел., разница – 11 384 чел.)². В следующем десятилетии тенденция сохранялась, но, кроме того, в

¹ Open Doors. Serving persecuted Christians worldwide. (Дата обращения: 10.10.2016). URL: <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/syria>. На той же странице указана численность сирийских христиан – 1,1 млн чел. при общем населении – 23 млн чел.

² CNEWA Christian Emigration Report: Lebanon and Syria. Jan 2002.

страну стали въезжать христиане-беженцы из Ирака и Судана. В 2010 г. в Ливане находились около 50 тыс. иракских христиан, а также 3–4 тыс. египетских и суданских коптов¹.

Согласно данным некоего Ливанского информационного центра, в период с 1992 по 2007 г. из страны выехали 60,6% мусульман и 39,4% христиан, а в 2008–2011 гг. эмиграцию составили 59% мусульман и 41% христиан Ливана².

В 2011 г. среди ливанского населения доля христиан-маронитов оценивалась в 21%, православных – 8%, греко-католиков – 4% и представителей остальных христианских общин – 7%, то есть всего – 40%³. По другим данным, соотношение мусульман и христиан Ливана (проживающих непосредственно в стране) на 2011 г. было 65,47% и 34,35%⁴.

Летом 2013 г. доля христиан в населении Ливана, насчитывавшем тогда 4,1 млн чел., оценивалась американцами в 39%⁵, а через год – уже 35,5%. При этом стали учитывать, что в стране с населением, возросшим якобы до 4,5 млн чел., уже проживали 1,4 млн беженцев, включая иракцев и палестинцев⁶. К июлю 2015 г., как сообщает тот же источник, общее население страны составило 6,2 млн чел.⁷, что говорит, очевидно, как об увели-

¹ Lebanon 2010 (August-December). International Religious Freedom Report. P. 2.

² The Lebanese Demographic Reality / Lebanese Information Center. Jan 14, 2013. P. 7–8.

³ Lebanon 2011. International Religious Freedom Report. P. 1.

⁴ The Lebanese Demographic Reality / Lebanese Information Center. Jan 14, 2013. P. 17.

⁵ Lebanon 2013. International Religious Freedom Report. P. 2.

⁶ Lebanon 2014. International Religious Freedom Report. P. 2.

⁷ Lebanon 2015. International Religious Freedom Report. P. 2.

чении числа беженцев в стране, так и о невысоких темпах эмиграции из Ливана.

Возможно, что определенным образом все-таки действуют призывы высших иерархов церквей к христианам не покидать своей страны, не продавать свою недвижимость и земли почти в самой колыбели христианства, не отказываться от права оставаться на родине, несмотря на тяжелую ситуацию в государственном управлении, на разразившийся «мусорный кризис», на нахлынувшую волну беженцев (преимущественно мусульман-суннитов) и высокий уровень безработицы.

Небесполезно будет заметить, что в цитируемых отчетах Госдепа делается настойчивый акцент на деятельности в Ливане альтернативных образовательных программ некой НПО «Альван Ашкаль», финансируемых американским посольством через фонд «Адьян» (арб. *религии*). «Альван работает в 36 общественных и частных ВУЗах по всей стране, – говорится в заключении отчета, – для продвижения неформальных образовательных программ по религиозному плюрализму, гражданственности и сосуществованию. Посольство также финансирует поездки ливанских студентов в Соединенные Штаты для изучения религиозного плюрализма»¹.

Тем временем, вплоть до осени 2016 г. ливанским парламентариям не удавалось прийти к компромиссу по кандидатуре президента-маронита (хотя в течение 2,5 лет назначалось уже более четырех десятков специ-

¹ Ibid. P. 8. См. также: Аль-барамидж ашкаль альван. URL: <http://ashkalalwan.org/all-programs>; Yazbeck Haddad, Yvonne; Fischbach, Rahel. Interfaith Dialogue in Lebanon: Between a Power Balancing Act and Theological Encounters // Islam and Christian-Muslim Relations, 2015. URL: <http://dx.doi.org/10.1080/09596410.2015.1070468>. P. 12.

альных заседаний по выбору президента), действующий парламент, сформированный в 2009 г., продолжал работу, несмотря на формальное истечение его полномочий еще летом 2013 г., продолжалась борьба за высшие посты силовых ведомств государства. Характерно, что основные баталии велись как раз между разными христианскими политическими силами, демонстрируя тревожную неуступчивость и неготовность к компромиссам, опасную и для страны, и для самих христианских общин в сложившейся региональной обстановке. Только осенью был, наконец, достигнут компромисс между ведущими политиками, и президентом Ливана был избран маронит Мишель Аун, а новое правительство возглавил суннит Саад аль-Харири.

Иордания. Максимальная численность христиан в Иордании (как иорданцев, так и палестинцев), как считалось, достигала максимума в 2001 г. – приблизительно 120 тыс. чел., что оказалось лишь на 5 тыс. больше, чем в 1961 г.¹

Христиане – в среднем более обеспеченные и образованные среди остальных общин – имели больше возможностей эмигрировать в страны Залива или на Запад. Отток за рубеж иорданских христиан в первое десятилетие века в основном относили на счет «утечки мозгов» на Запад, что, например, иорданский принц Хасан бин Талаль не считал в общем-то негативным явлением, ведь оно, как он иронически выразился, «все же лучше, чем утечка в мозгах»².

¹ Gandolfo, K. Luisa. The Political and Social Identities of the Palestinian Christian Community in Jordan // *Middle East Journal*, Vol. 62, No. 3 (Summer, 2008). P. 454.

² Prince El-Hassan bin Talal: "Jordanian Christians are Fully Integrated" // *Middle East Quarterly*, Winter 2001, Vol. 8, No. 1. P. 86.

Доля христиан еще полтора десятилетия назад оценивалась в 4% населения, хотя многие считали даже эту цифру вдвое завышенной. Теперь христиане Иордании составляют, по самым оптимистическим оценкам, до 2,2% коренного населения¹ (т. е., в любом случае, менее 150 тыс. чел.). Страна демонстрирует очень скромные, зато стабильные основные экономические показатели², и возможно, эта стабильность дает относительно спокойное существование меньшинств в Королевстве. Существуют религиозные суды, в том числе и христианский, что напоминает элементы системы миллетов времен Османской империи.

Основной претензией к христианам со стороны государства является, пожалуй, прозелитизм, угрожающий переходом из ислама в христианство, поэтому подозреваемые в настойчивой проповеди иностранцы высылаются из страны. Только за 2007 г. были высланы 27 таких деятелей, двое из которых были египетскими пасторами, женатыми на иорданках³.

Иордания приняла у себя, согласно официальным данным, 635 тыс. беженцев из Сирии и Ирака (по другим оценкам, это число в полтора раза выше), которые в массе своей являются мусульманами-суннитами. Тем самым, реальная доля христиан на данный момент стала гораздо ниже в обществе, где только суннитов – более 98% населения.

¹ Jordan 2015. International Religious Freedom Report. P. 1.

² См.: El-Khoury, Gabi. National Accounts Statistics of the Arab Countries: Selected Indicators // *Contemporary Arab Affairs*, 2016, Vol. 9, No. 1. P. 157–161.

³ Marshall, Paul; Gilbert, Lela; Shea, Nina. *Persecuted: The Global Assault on Christians*. Nashville (TN): Thomas Nelson, 2013. P.

Палестина. Если признать число христиан Палестины, ставших беженцами в результате Накбы в конце 40-х гг. в 50 тыс. человек (7% от всех беженцев), то это составляло около 35% от палестинских христиан периода британского мандата¹. То есть более трети палестинских христиан оказались тогда переселенцами в Иорданию и отчасти в Ливан.

Из так называемых израильских арабов христиане составляли к концу XX в. всего 10%, а теперь – около 8%. На территориях Палестинской автономии (Западный Берег, Сектор Газа и Восточный Иерусалим) общее число христиан, по неофициальным данным, было около 200 тыс. чел., из которых православных – 120 тыс., католиков-униатов – 50 тыс. чел., а остальные 30 тыс. человек – это марониты, армяне, яковиты, копты, эфиопы, протестанты. Правда, опубликованные данные американцев сообщали лишь о 40 тыс. христиан на этих землях, что составляло всего около 1,5% населения².

Отток палестинских христиан из традиционных мест проживания продолжался. Известно, например, что только за 2001 г. Вифлеем покинули около 1 тыс. христиан. С сожалением упоминал вифлеемских христиан и сирийский верховный муфтий Ахмад Бадреддин аль-Хассун: в начале 90-х гг. в Вифлееме проживали 66 тыс. христиан, а два десятка лет спустя их стало в 10 раз меньше. Об этой проблеме Вифлеема говорят и православные клирики: «Фактически в Вифлееме уже несколько кварталов, которые раньше были христианскими, теперь таковыми не являются. Продаются дома, с

¹ Andezian, Sossie. *Palestiniens Chrétiens et Construction Nationale // Confluences Méditerranée* (L'Harmattan), No. 66, Été 2008. P. 59.

² Israel and the occupied territories 2001. International Religious Freedom Report. P. 7.

домов сбивается христианская символика, кресты, хотя по закону это запрещено делать. Но на это глаза закрывают, и никто об этом не говорит»¹.

Население Назарета тоже стало почти полностью мусульманским: христиан там осталось всего около 2% жителей. К 2008 г. в среднем на большинстве территорий Палестины и Израиля доля христиан не превышала 2%², тогда как в Наблусе, Хевроне, Иерихоне и Газе – намного менее 1%³.

Вместе с тем, до сих пор соблюдается правило, по которому в ряде палестинских городов (например, в Вифлееме, Рамалле, Назарете и др.), где раньше большинство населения составляли христиане, глава городской администрации выбирается из христиан.

Вообще, сводить трудности христиан-палестинцев исключительно к мусульмано-христианским отношениям было бы в корне неверно. Причины как оттока за рубеж, так и неуверенности в завтрашнем дне для палестинцев коренятся, в конечном итоге, в режиме израильской оккупации и связанных с ней проблемах. Трудности в получении высшего образования, унижительная визовая процедура для зарубежных студентов-палестинцев и другие ограничения создают крайне неблагоприятную обстановку для самореализации образованных палестинцев у себя на родине, а также препятствуют интеллектуальному воспроизводству среди этой группы населения. К числу тех, кто делает упор проблемы бедствий палестинских христиан именно на притес-

¹ Интервью с клириком подворья РПЦ святых Праотцев в Хевроне, иеромонахом Алексием (Елисеевым), 11 февраля 2016 г. URL: <http://sdsmp.ru/news/n2485>.

² Andezian, Sossie. Palestiniens Chrétiens... P. 60.

³ Ibid. P. 70.

нениях со стороны израильтян, относится, в частности, яркий деятель ИППО и вице-президент Русского центра духовного и культурного наследия Святого города «Иерусалим» О.И. Фомин, который ставит этот вопрос со всей остротой: «В израильском государстве все направлено на скорейшее избавление от палестинской интеллигенции, в частности христианской. <...> Для Израиля чем меньше христиан-палестинцев в стране, тем лучше. Без палестинских христиан, путающих израильтянам всю картину, Тель-Авиву будет легче убедить Запад, что еврейскому государству угрожает единственный враг – фанатичный, экстремистский ислам»¹.

Помимо катастрофического сокращения христианского населения в Святой Земле вскоре стали наблюдаться прямые акты агрессии против христиан. Тревожным признаком и примером такого рода явилось нападение исламистов и расправа с христианином-книготорговцем в Газе в 2007 г.

Лидер ХАМАС Исмаил Хания старался сохранять добрые отношения с большинством церковных иерархов, и христиане, со своей стороны, в целом поддерживали палестинское национальное единство. Правда, после конфронтации ХАМАС, пришедшей в январе 2006 г. к власти в Секторе Газа, и ФАТХом, фактически руководившем Западным Берегом, положение христиан в Газе ухудшилось. Масла в огонь подливали непризнание Западом легитимной власти в Газе, с одной стороны, и обоснованные подозрения в прозелитизме палестин-

¹ Фомин О.И. Положение палестинских христиан в Израиле и оккупированной Палестине // Гонения на христиан в современном мире: геополитический аспект / Мат-лы конференции РИСИ. М.: СПбГУ, 2016. С. 114.

ских христиан-евангелистов, с другой¹. Впрочем, и на Западном Берегу отмечались аресты христиан по тому же подозрению, а также допускалась несправедливость при распределении гуманитарной помощи и в социальной поддержке христиан². Из актов насилия в отношении христиан на израильской территории выделяется поджог знаменитой церкви Умножения хлебов в Табге в июне 2015 г.

Ближневосточная община Армянской апостольской церкви (григорианская) в марте 2014 г. подверглась нападению боевиков-исламистов в самом сердце своего исторического присутствия в т. н. Сирийской Киликии – в Кесабе (на границе с Турцией). Почти половина населения (около 700 семей) была вынуждена покинуть город, а оставшиеся подверглись грабежу и издевательствам. В специальном заявлении, принятом на заседании Парламентской ассамблеи Совета Европы в Страсбурге, в частности, говорилось: «В результате жестоких действий, в основном направленных против гражданского населения, местные жители были эвакуированы. Радикальные группировки осквернили армянские церкви Кесаба, причинив большой ущерб собственности местных жителей. Это непрекращающийся гуманитарный кризис»³.

Нападение на Кесаб стало очередной целенаправленной акцией исламистов против христианских центров Ближнего Востока. До этого большой резонанс в

¹ Ibid. P. 69–70.

² Weiner, Justus Reid. Human Rights of Christians in Palestinian Society. Jerusalem: Jerusalem Center for Public Affairs, 2005. P. 18.

³ ПАСЕ приняла заявление, осуждающее нападение на армянонаселенный сирийский Кесаб / PanoramaAm, 8.04.2014. URL: <http://www.panorama.am/ru/news/2014/04/08/pase-qesab/314899>.

мире вызвал захват христианской Маалюли, осквернение его храмов и пленение монахинь одного из монастырей.

Регулярным нападениям подвергались и коптские христиане, численность которых как на родине в Египте, так и в африканских диаспорах существенно сократилась. За время нахождения у власти египетских «Братьев-мусульман» десятки тысяч коптов покинули страну¹.

В феврале 2015 г. мир потрясли кадры казни 21 коптского рабочего, прибывших ранее для работы в Ливию. Боевики из группы, связанной с ИГ, засняли на видео убийство членов «паствы креста из числа членов египетской церкви-врага», которой предшествует речь (на арабском с сильным английским акцентом): «О, люди! Вы увидели нас на холмах Леванта и в долинах Дабика, когда мы попирали головы тех, кто несет иллюзию креста и питает ненависть к исламу и мусульманам! Сегодня мы, находящиеся к югу от Рима, на земле ислама, в Ливии, шлём вам новое послание: о, крестоносцы! Если вы все воюете с нами, то и мы будем воевать против всех вас до тех пор, пока не сложит война свои тяготы и не придет Иса (мир ему!) и не сломает крест, убьет свинью и наложит джизью!»²

Жесткая антихристианская риторика, как это нередко бывает, явным образом прикрывала определенные политические счета. Так, специалист по новейшей истории Египта, Пол Седра, подчеркивал, что из всех узников исламисты выбрали для публичной казни

¹ Flamini, Roland. Forced Exodus: Christians in the Middle East // *World Affairs*, Vol. 176, No. 4 (Nov/Dec 2013). P. 67.

² Казнь коптов – послание к общине креста, подписанное кровью. URL: <http://tverdyi-znak.livejournal.com/1770444.html>.

именно рабочих-коптов, что было, видимо, определенным вызовом новой светской египетской власти¹.

Приведенные выше статистические данные умышленно подобраны таким образом, чтобы, по возможности, составить вместе оценки, представляющие ситуацию в как можно менее болезненном для христиан ключе. При этом даже такие, явно заниженные показатели трагедии дают вместе безрадостную и тревожную картину – небывалого в истории региона сокращения христианского населения. Вместе с тем существуют и гораздо менее утешительные оценки тех же показателей, которые позволяют характеризовать ситуацию с христианством на современном Ближнем Востоке как поставленную на грань катастрофы.

Христиане Ближнего Востока сполна разделяют участь своих соотечественников-мусульман, становятся беженцами и подвергаются атакам. Но их положение в обществе было и остается уязвимым еще и как иноверцев, и с течением времени присутствие христиан в регионе, судя по данным, неуклонно уменьшается. В конце 2011 г. – первого года так называемой «арабской весны» – авторы доклада одного из авторитетных агентств приводили следующие печальные цифры сокращения христианского присутствия в странах их традиционного расселения на протяжении нескольких десятилетий: с 35 до 1,5% в Ираке, с 15 до 2% в Иране, с 40 до 10% в Сирии, с 32 до 0,15% в Турции². Как заявлял глава Отдела

¹ Quick Thoughts: Paul Sedra on the IS Massacre of Egyptian Copts in Libya // *Jadaliyya*, 17.02.2015. URL: <http://www.jadaliyya.com>.

² Global Christianity – A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population / Pew Research Center, December 19, 2011. P. 6. URL: www.pewforum.org/Christian/Global-Christianity-worlds-christian-population.aspx.

по внешним связям митрополит Иларион (Алфеев), «Некоторые страны разжигают здесь межконфессиональную вражду, что приводит к тяжелейшим последствиям для региона. <...> Нас особенно волнует тот факт, что в результате этого противостояния христиане массово покидают Ближний Восток, и масштабы этого исхода увеличиваются с каждым месяцем»¹.

Количественные показатели – это лишь отстраненное и слабое выражение страшных событий и нечеловеческих условий существования людей. Смерть близких и жизнь на грани выживания. Картины творящихся зверств и постоянная усталость. Разочарование, недоверие, обреченность. Теперь это становится средой жизни человека, пытающегося при этом не утратить надежду.

Бедствия, которые постигают христиан на Ближнем Востоке, да и в других регионах мира, становятся широко известны. О них сообщают разные, в том числе церковные источники, публикуются периодические отчеты различных международных организаций и официальных ведомств отдельных стран. Проблемы ближневосточных христиан анализируются на страницах ведущих периодических изданий².

В последнее время изданы несколько книг, где собраны страшные факты такого рода; при всей разности акцентов эти книги воссоздают неутешительную и малообнаделяющую картину происходящего. Характерны названия некоторых из таких работ: «Глобальная война с христианами: донесения с линии фронта гоне-

¹ НьюсРу, 5.08.2014. URL:

<http://www.newsru.com/religy/05aug2014/hilarion.html>.

² См., например, Flamini, Roland. Forced Exodus: Christians in the Middle East // *World Affairs*, Vol. 176, No. 4 (Nov./Dec. 2013). P. 65–71.

ний на христиан»¹, «Гонимые: глобальное насилие над христианами»², «Цена отвергнутой свободы: религиозное преследование и конфликт в XXI веке»³. Остается надеяться, что содержащиеся в таких сборниках страшные факты смогут привлечь внимание общественности к проблемам собственно христианских меньшинств, и при этом не станут удобными аргументами в казуистических построениях известных демократизаторов Ближнего Востока. Ведь проблемы действительно очень серьезны, гуманитарный кризис достиг критической черты. А он, в свою очередь, несет в себе заряд разрушительной силы, в основе которого – не психологический стресс, а настоящие безысходность и отчаяние. Какими формами могут обернуться протесты людей, доведенных до крайности и брошенных в их нужде, предугадать невозможно.

Эмиграция вряд ли является простым выходом из такого положения, в какое попадают христиане, например, Ирака и Сирии. Прежде, нежели они выезжают за пределы страны в поисках убежища (в соседнюю страну или дальше), они покидают дома в надежде укрыться от бед в других районах своего же государства. Перемещенные лица – так именуются все, вынужденные бросить родные места, имущество, близких и знакомых людей, чтобы оказаться чужаками совсем в других районах своей страны вместе с сотнями таких же, как они, подавленных горем людей. Чаще всего это оказываются

¹ См.: Allen, John L. Jr. *The Global War on Christians: Dispatches from the Front Lines of Anti-Christian Persecution*. New York: Image, 2013.

² См.: Marshall P., Gilbert L., Shea N. *Persecuted...*

³ См.: Grim, Brian J.; Finke, Roger. *The Price of Freedom Denied: Religious Persecution and Conflict in the Twenty-First Century*. New York: Cambridge Univ. Press, 2011. (Cambridge Studies in Social Theory, Religion, and Politics). 257 p.

районы с другим составом населения – нередко другого вероисповедания или даже национальности. В нечеловеческих условиях беженцам предстоит жить долгие месяцы или даже годы – в надежде вернуться домой, но обычно наиболее безопасным оказывается эмигрировать в соседние страны, где их будет ждать еще более тяжелая жизнь в переполненных лагерях беженцев с перебоями поставок самого необходимого для жизни. Так было, например, с иракскими христианами – жителями Мосула других районов мухафазы Найнавы: неспособность, как сообщали американцы, иракских сил безопасности и курдских бойцов Пешмерга обеспечить защиту меньшинств от ИГИЛ привела в течение года к оттоку большинства христиан (а также езидов и шабаков) из Северного Ирака¹. Кульминацией стали летние месяцы 2014 г., когда после июньского наступления исламистов на Мосул иракские войска и курдские формирования в августе полностью оставили горы Синджара и часть равнины Найнавы. Христианские общины остались тогда с джихадистами один на один.

Между прочим, некоторые серьезные арабские исследователи ставят американцам в вину, что они не вмешались и не применили военную силу, чтобы защитить христиан Мосула от расправы со стороны боевиков ИГИЛ. Ведь некоторое время спустя они направили свою авиацию, чтобы уберечь нефтеносные районы Курдистана и тысячи своих сограждан в Эрбиле от захвата халифатистами².

Вообще, в своих действиях по водворению мира американцы и их союзники пока не были замечены в

¹ Iraq 2014 International Religious Freedom Report. P. 7, 10.

² Haseeb Kh. (Interview:) The Arabs ... where to now? P. 585.

каком-либо предпочтении христиан или в особой озабоченности их будущим. В этом отношении их именование крестоносцами носит циничный популистский характер. Напротив, существует множество фактов полного пренебрежения судьбой христиан и их наследия. Об одном страшном эпизоде такого рода напоминает Ноам Хомский в своей книге 2011 г. в главе «Распятый Сальвадор». Анализируя зверства над христианами-католиками в Сальвадоре еще в начале 80-х годов, он пишет, что местный карательный батальон там действовал против мирного христианского населения при полной поддержке и после инструктажа специалистами из США¹.

Экс-госсекретарь Хилари Клинтон в своей книге 2014 г., можно сказать, проговаривается о повторении планов взращивания местных головорезов-исламистов для продвижения американских интересов: «В администрации Обамы начали всесторонне рассматривать вариант, при котором мы бы поддерживали и обеспечивали всем необходимым тщательно отобранные и обученные подразделения умеренных сирийских повстанцев, которые были бы достаточно надежны, чтобы им можно было доверить американское оружие. Такой подход таил в себе реальные риски. В 80-х гг. США, Саудовская Аравия, Пакистан вооружили афганских повстанцев, которых называли “моджахеды”. Они помогли положить конец советской оккупации в своей стране. Некоторые из этих бойцов, в том числе Усама бен Ладен, организовали “Аль-Каиду” и обратили свои взоры на объекты в странах Запада. Никто не хотел повторения тако-

¹ Хомский, Ноам. Как устроен мир. М.: АСТ, 2014. С. 36.

го сценария»¹. А высокий американский представитель в Сирии, Фред Хоф, излагая на крупном международном форуме в Абу-Даби в 2014 г.² планы США по подготовке боевиков «Сирийской свободной армии», обозначал такие длительные сроки этой программы, что невольно напрашивалась аналогия с событиями почти столетней давности (действий в регионе англичан и французов фактически руками арабских ополчений). И конечно, никакой речи о судьбе собственно местных религиозных меньшинств, в частности арабских христиан, на этот раз не шло.

Складывается впечатление, что вообще пафосное отстаивание религиозной свободы на Ближнем Востоке носит вполне инструментальный характер. Можно вполне согласиться с выражаемым, например, Сабой Махмуд сомнением в вовлеченности религиозных меньшинств Ближнего Востока в некую борьбу за религиозную свободу³. По-видимому, в действительности это понятие стоит в прямой зависимости от стабильности государства, от обоснованности гарантий в сфере межконфессиональных отношений.

По мнению американского сенатора от шт. Вирджиния Ричарда Блэка, «Свержение избранного правительства в Дамаске навсегда положило бы конец религиозной свободе»⁴. При этом нынешний режим он характеризует – в пику большинству своих политиков-соотечественников – как гарант веротерпимости, небывалый

¹ Клинтон, Хиллари. Тяжелые времена. М.: ЭКСМО, 2016. С. 571.

² Abu Dhabi Strategic Debate, Абу Даби (ОАЭ), 18–20.10.2014.

³ Mahmood, Saba. Religious Freedom... P. 145–146.

⁴ Black, Richard H. Origins of the Syrian War. May 11, 2016 / Anti-Neoncon Report, May 17, 2016. URL: <http://www.ancreport.com/report/origins-syrian-war-richard-h-black-senator-virginia>.

в регионе: «В разгар войны, в 2013 году христиане возвели одну из величайших статуй Иисуса Христа в мире: она возвышается на вершине горы, которая видна из Израиля, Сирии и Ливана. Наши арабские союзники – Саудовская Аравия и Катар – обезглавили бы любого, кто попытался бы сделать это в их странах»¹.

В условиях стабильного динамического равновесия конфессиональных общин рядовые мусульмане, как правило, проявляют солидарность с согражданами христианами и вовсе не пытаются договориться с исламистами-халифатистами, хотя и единоверцами. Это относится и к Сирии, и к Ливану, и к Иордании, и к Палестине. Так, ратуя за скорейшее пресечение на своей родине религиозного экстремизма, за прекращение «войны против истории народа, против его корней»². Сирийский муфтий Ахмад аль-Хассун видит в корне конфликта и действий экстремистов-халифатистов прежде всего политические и экономические предпосылки, а в качестве религиозной подоплеки – опасное обострение противоречий, которое всячески проводят экстремисты³. В свою очередь, верховный муфтий Ливана Абдул-Латиф Дериан неоднократно выражал солидарность с согражданами-христианами. Он даже призывал препятствовать продолжающемуся убыванию их общин в арабских странах. «Кто дурно обходится с христианами, тот тем самым дурно обходится и с мусульманами, – заявлял он во время своего визита в Великобританию. – Мы

¹ Ibid.

² Официальный сайт ИППО, 27.10.2013; 11.06.2015. URL: <http://www.ippo.ru/world/article/verhovnyy-muftiy-sirii-badreddin-al-hassun-vstreti-308491>.

³ *Международная жизнь*, 31.10.2014. URL: <https://interaffairs.ru/news/show/12028>.

сталкиваемся с яростной кампанией против ислама со стороны террористических групп. <...> Но им это не удастся, поскольку мудрые мусульмане и христиане знают, что затевается против них этими наемниками, которые хотят дестабилизировать их сосуществование по всему миру. <...> Мы не можем представить себе Ближний Восток без христиан»¹. Оба муфтия – официальные представители суннитских общин соответственно Сирии и Ливана. Что касается ливанских шиитов, то их тесное сотрудничество с прохристианским Свободным патриотическим движением в рамках коалиции «8 марта» общеизвестно.

Российские мусульмане также крайне обеспокоены положением христиан в Сирии, о чем не раз заявляли духовные лидеры уммы. На заседании Группы стратегического видения «Россия – Исламский мир» 11 июня 2015 г. председатель Духовного управления мусульман и Совета муфтиев России, Равиль Гайнутдин, заявил в отношении Сирии: «Как важно отстоять здесь законную власть, вернуться к миру и спасти христиан и иные религиозные меньшинства от гонений! Также и в Ираке – это общая проблема для всего Ближнего Востока. И нас крайне беспокоит тот исход христиан из региона, которого никогда ранее исторически не было на землях с традиционным исламским правлением!»²

Тем самым общность духовных ценностей оказывается самым надежным основанием взаимной поддержки религиозных общин, тогда как общность культурно-историческая – это мощный фундамент взаимопонима-

¹ Derian: Displacement of Christians must stop // *The Daily Star*, March 25, 2015. P. 4.

² Мусульмане России (Официальный сайт ДУМ РФ), 15.06.2015. URL: <http://dumrf.ru>.

ния народов отдельных ближневосточных государств. Противопоставляется же этой общности новая и чуждая, привнесенная извне система отношений и идей, в основе которой заложены не взаимное уважение и польза для государства и общины, а безусловная свобода личности... от всего.

Действительно, совершенно чуждым, относящим во времена колониализма и в конечном счете непродуктивным является взгляд на Ближний Восток, когда его жители предстают в отрыве от богатейшей традиции, а все «лица, ищущие убежище» (*asylum seekers*) рассматриваются как пестрая масса – без какого-либо учета их культурных и религиозных особенностей. Это не более чем субъекты глобализации (если только не объекты глобализма), элементы бодрой и пестрой толпы жителей Земли. Чтобы оставаться в прежней парадигме национального (*nation-state*), государство не должно становиться удобным проводником такой «объединительно-переплавляющей» линии.

Христиане всех стран Ближнего Востока в большей или меньшей степени, увы, испытывали на себе давление со стороны государства, которое «не просто стремится ограничивать деятельность церкви, но ищет заменить христианство целой всеобъемлющей противостоящей ему идеологией, будь то светски или религиозно окрашенной»¹. Возможно, в излишнем давлении на традицию и заключалась ошибка иракского и сирийского режимов, превратившихся в глазах даже многих собственных граждан в диктатуры. Внутреннее недовольство подхватывалось внешними соперниками и противниками – «светски или религиозно окрашенными» –

¹ Jenkins, Philip. *The Lost History of Christianity...* P. 246.

и бумерангом вернулось уже в виде угрозы полного переустройства региона.

Христиане же столкнулись с погружением в плаvilный котел хаоса – через отталкивающие проявления искусственного гиперрелигиозного исламского реформизма (в основном посредством пришлых «солдат удачи», сметающих местную культуру межрелигиозных отношений), с одной стороны, и глобализующего секуляризма, с другой.

Насколько далеко может заходить в своем демократическом пафосе воинствующий секуляризм хорошо известно из недавней истории. Может быть, кстати придется пример развития мысли в стиле деструктивного парадокса одного из видных идеологов, оказавшего некогда большое влияние на умы европейцев, – мысли изредка актуализуемой сегодня в рамках постгосударственной и пост-секулярной парадигмы: «Мы убеждены, – писал Михаил Бакунин, – что самая вредная вещь для человечества, для истины, прогресса, есть Церковь. И может ли это быть иначе? Разве не на Церковь возложена обязанность развращать подрастающие поколения, и в особенности женщин? <...> Разве не она искажает свободу, разве не она проповедует вечное рабство масс в угоду тиранов и поработителей? Разве не она, эта неумолимая Церковь, стремится продолжить до бесконечности мрак невежества, нищету и преступления? И если прогресс нашего века – не сон обманчивый, он должен положить конец этому учреждению»¹.

И все-таки, стоит ли удивляться, что наиболее распространенная мировая религия заявляет сейчас о

¹ Бакунин М.А. Парижская Коммуна и понятие о государственности... С. 255–256.

смертельной угрозе самой колыбели своего возникновения? Не парадокс ли это, что основные силы действующих на Ближнем Востоке антитеррористических коалиций представляют сильные христианские государства, но не имеют успеха в борьбе с антихристианскими силами? Ответ на подобные вопросы, без сомнения, дал бы ключ к разрешению ситуации в регионе.

Может быть, стоит иметь в виду условность отождествления Запада с христианским миром. «Многие не знают, – напоминают западные ученые, – что три четверти из 2,2 млрд тех, кто во всем мире именуют себя христианами, проживают за пределами развитого Запада, а из числа активных христиан всего мира это, пожалуй, четыре пятых. <...> Церковь в большинстве своем состоит из женщин и не белых»¹. А может быть феномен сугубой духовности семьи Православных церквей нуждается в мощном духовном усилии по его подтверждению? И для демонстрации братства православного мира с ближневосточными христианами, видимо, пришло самое время.

Наступление на христианские ценности идет давно. В какой-то мере противопоставление христианства миру заложено в самом его существовании. Но XX век продемонстрировал чудовищное нарастание этого давления, которое к концу прошлого и в начале нынешнего века подошло к своему апогею: подверглась сомнению и осмеянию система координат, в которой могла бы оцениваться мера деструктивного воздействия на христианство. И никто, кроме самих христиан не заинтересован в спасении их веры и образа жизни, религиозных ценно-

¹ Marshall P., Gilbert L., Shea N. Persecuted... P. 5.

стей и культурного наследия в ключевом регионе христианского мира.

Второе десятилетие XXI в. предоставило страшные свидетельства открытой борьбы с христианской верой и ее носителями, забвения духовных основ цивилизаций, внутри которых разворачивается война. Забвение и оказывается главной угрозой, нависшей над остатками христианства на Ближнем Востоке. Соответственно, память – духовная, культурная и историческая – это единственное противоядие насаждаемому извне забвению. Еще десятилетие назад были написаны слова, к которым стоило бы прислушаться всем неравнодушным к сохранению христианского присутствия в ближневосточном регионе: «Христиане систематически оказывались забытыми или пренебрегаемыми так часто в истории, что едва ли удивительно, что они встречают в ответ только оглушительную тишину. Утрата древних церквей это одно, но столь полная утрата памяти и опыта – это катастрофа ничуть не менее разрушительная. Чтобы разорвать тишину, мы должны закрепить в памяти эти воспоминания, восстановить эту историю»¹.

¹ Jenkins, Philip. The Lost History of Christianity... P. 262.

ОСНОВАНИЯ ДЛЯ НАДЕЖДЫ

«Сии, облеченные в белые одежды кто, и откуда пришли? <...>

Это те, кто пришли от великой скорби; они омыли одежды свои и убелили одежды свои Кровию Агнца».

Откр. 7:13-14

История христианства стоит на крови мучеников за веру, свидетелей Истины. Память об этих свидетельствах обращена не столько в прошлое, сколько наполнена ожиданием. Эсхатологическая напряженность духовной жизни была свойственна первым христианам, и она, безусловно, является составной частью христианского мирозерцания и сегодня.

Арабские христиане, как и другие нации, исповедующие христианство на Ближнем Востоке, поставлены в тяжелые условия выживания. Разделяя тяжести военного времени со своими согражданами иных вероисповеданий, они остаются в подавляющем меньшинстве, и они вынуждены испытывать трудности в повседневной церковной жизни в гораздо большей степени, чем остальные. Религиозные чувства в таких условиях обостряются, а отношения между людьми очищаются от всего наносного и фальшивого. Думается, что о стойкости в вере и примерах настоящего христианского подвига гонимых жителей ближневосточных стран со временем мир будет узнавать все больше и больше.

Но война включает в себя и другой важный фронт – идейный. Для людей вне Церкви непонятна внутренняя христианская уверенность в духовной победе, пусть и ценой тяжелейших испытаний. Непонятно и эсхатологическое напряжение религиозной жизни, которое другие либо пытаются осмыслить своими мерками, либо же останавливаются в недоумении. «Парадигма глобальной духовной войны со своим апокалиптическим видением, насилием его языка, и его одержимостью врагами, – пишет канадская религиовед и антрополог Рут Маршалл, – требует, чтобы мы уделяли более пристальное внимание политике “кто есть христианин” сегодня. <...> Апокалиптическое мышление уже давно является и продолжает оставаться политическим оружием для обездоленных. <...> Необходимо установить диалог между теми, кто теоретизирует о вреде современных форм религиозности на глобальном уровне, и теми, кто изучает их внимательно»¹.

Это самое отношение к оказавшимся в беде ближневосточным христианам, как к чему-то чуждому для мира, прослеживается сегодня на многих уровнях, включая ученый мир. В этом отношении важно, что сами исследователи отмечают влияние на антропологов «колониализма, а затем неоколониализма и неолиберализма»² – идеологий, нивелировавших или использовавших религиозные различия народов-объектов, смотря по необходимости.

И сегодня подобное двойственное, но в обоих случаях прагматическое отношение сквозит в оценках развития вооруженного конфликта в Ираке и Сирии, в рай-

¹ Marshall, Ruth. Christianity, Anthropology, Politics. P. S353.

² Nader, Laura. Culture and Dignity: Dialogues Between the Middle East and the West. London: John Wiley & Sons, 2013. P. 19.

онах расселения курдов, при анализе проблем палестинцев или политических баталий в Ливане. Преувеличение религиозных противоречий, попытки рассматривать все сквозь призму якобы непримиримости не только религий, но и конфессий и деноминаций, столь же искажает действительность, как и пренебрежение культурно-религиозным разнообразием народов Ближнего Востока и их религиозно-моральными ценностями.

Стремлением разрубить своего рода «гордиев узел» сложных отношений между древними общинами в арабском Машрике выглядит противоречивое желание западных «друзей Сирии» представить конфликт в этой стране как (А) борьбу неких свежих демократических сил против косного диктаторского режима (Б) в обстановке неизбежной межрелигиозной вражды. Неконструктивность и даже высокомерность подхода очевидна в обоих своих аспектах – выхолощенный политический алгоритм смены режима, с одной стороны, и самооправдывающая обреченность, с другой.

Вот как говорит об этом один из самых авторитетных ныне церковных иерархов, митрополит Иларион (Алфеев): «Существует серьезная ошибка, даже совокупность ошибок, в подходе западных государств и правительств, во-первых, к самому феномену религии, а, во-вторых, к ситуации на Ближнем Востоке и, в частности, к межрелигиозной ситуации. Подход к феномену религии заключается в следующем: религия несет в себе взрывоопасный потенциал, и для того, чтобы люди, исповедующие разные религии, жили вместе бесконфликтно, нужно религиозный фактор вообще вывести за поля общественной жизни <...>. Эти демократические институты считают, что таким образом потенциал межрелигиозных конфликтов будет сведен на нет. Но

такой взгляд ошибочный, ибо люди устроены иначе: они готовы защищать свои религиозные убеждения, многие готовы даже умереть за них. А если говорить о Ближнем Востоке, то это регион, где всегда были обострены религиозные чувства, где люди всерьез относились к своей религиозной принадлежности»¹.

Уважение к религиозной традиции не только христиан, но и представителей исламского большинства и других общин Ближнего Востока демонстрирует Россия. Предоставляемая помощь – гуманитарного характера, в виде поставок оборонительных вооружений, силовые антитеррористические действия – оказывается только с ведома и согласия местной легитимной власти, как в Ираке, так и Сирии. Организация межпалестинских консультаций 2011 г., межсирийских диалогов 2015 г. – «Московская платформа» – осуществлялась очень деликатно, без вмешательства и давления. Это же относится и к «Астанинской платформе» (2016–2017 гг). Конструктивные и доброжелательные отношения с египетской администрацией также базируются на невмешательстве нашей страны в недавние внутренние процессы в Египте. Идут постоянные плодотворные консультации с иорданским монархом и ведущими ливанскими политическими силами. Продолжаются наши контакты с израильским руководством, направленные исключительно на стабильность региона, а не противостояние другим режимам или политическим течениям.

Российская политика в регионе, тем самым, носит очевидный взвешенный характер, далекий от каких-либо попыток установить доминирование путем опоры

¹ Митрополит Иларион: На Ближнем Востоке происходит геноцид христиан / *Религаре*, 2.04.2015. URL: http://www.religare.ru/2_106411.html.

на отдельные политические силы. И уж тем более – доминирование через своих «протееж», какими будто бы являются православные христиане. Однако, сколько бы ни собирались яркие общественные и религиозные деятели, ученые и политики разных стран, сколько бы ни соглашались в критичности принятия скорейших мер по защите ближневосточных христиан, всегда будут раздаваться мнения в духе какой-то карточной игры, где христиане – это некие политические козыри. Так, член рабочей группы по религии Атлантического совета, почетный президент и управляющий фондом американского Института глобальной вовлеченности (Institute for Global Engagement), занимающегося помощью ближневосточным христианам, Крис Сейпл, считает, что в противовес Америке сейчас всячески демонстрируется мощь России, которая показывает себя защитницей ближневосточных христиан: ведь те якобы лишены выбора, предпочитая протекцию режима Асада мрачной альтернативе в лице ИГ. По мнению Сейпла, это «дает Путину переговорные козыри в международной игре в покер за будущее Сирии и Ирака, как и будущее Украины»¹.

Исследователи из Европейского совета по международным делам, анализируя действия России на Ближнем Востоке, поразительным образом продолжают избегать упоминания о страданиях людей, вызванных лихорадкой демократизации в Ираке и Сирии. Никакого упоминания о живущих в этих ближневосточных странах христианах или мусульманах. Глухое раздражение приверженностью принципам государственности: «Россияне, видя стареющую идеологическую догму, сразу

¹ Seiple, Chris. Religion and Responsible... P. 8.

узнают ее; они не склонны ее реинтерпретировать, и они знают обходные пути вокруг идеологии»¹.

Современные авторы словно зажатые в тисках ими же изобретенной формулы: «Обращение к государству обратно пропорционально обращению к религии. Еще проще: чем сильнее государство, тем слабее религия; чем слабее государство, тем сильнее религия»². Что заставляет так упрощать положение дел и придавать «догмам» исключительно негативный смысл, если не фантомы времен холодной войны?

Между тем, сами по себе догмы совсем не плохи, если только они являются элементами идеологии уважения к самостоятельности народов и их государственной независимости. Во время своего визита в Россию видного арабского деятеля Амра Мусы по линии сотрудничества российского и египетского Советов по международным делам, на состоявшемся круглом столе 29 октября 2015 г.³ из уст членов египетской делегации прозвучали очень важные слова: главное основание доверия арабов к России – то, что за всю историю ни один русский солдат не убил ни одного арабского солдата. Эта патетическая фраза содержала главное: военные конфликты арабских государств с Россией – явление для арабов неизвестное. Чего отнюдь нельзя сказать о многих государствах Запада, игравших в истории арабской борьбы за независимость трагическую роль.

¹ Geranmayeh, Ellie; Liik, Kadri. The New Power Couple: Russia and Iran in the Middle East / European Council on Foreign Relations. Policy Brief, September 2016. P. 2.

² Graziano, Manlio. The Long Crisis of the Nation-State and the Rise of Religions to the Public Stage / Philosophy and Social Criticism (Sage Publ.), 2016. P. 5.

³ Интернет-сайт РСМД, 29.10.2015. URL: http://russiancouncil.ru/inner/?id_4=6781#top-content.

Вообще, для арабов очень значимой является историческая память о том, что русские не принимали участия ни в Крестовых походах эпохи Средневековья, ни в колониальных захватах их земель, ни в разделе их территорий (по соглашению Сайкса–Пико), освобожденных от турецкого владычества, ни в затаившемся протекторатном или мандатном управлении, ни в постколониальном экономико-политическом давлении, ни в «демократизирующей» оккупации типа «Иракской свободы». Помощь российских специалистов и военная помощь всегда основывалась на ясном понимании, что без крепкой государственной власти, ответственной за свои гарантии нормальных социальных и межконфессиональных отношений, страны региона окажутся в условиях хаоса и неизбежной интервенции. И судьба арабов-христиан при этом станет наиболее плачевной.

Поэтому вызывает недоумение вовсе не апокалиптический настрой ближневосточных христиан и не их якобы нежелание меняться вслед за миром, а наоборот, спокойное отношение католического и протестантского западного мира к фактическому выдавливанию христиан, которое, в частности, имело место в Ираке с весны 2003 г., нежелание поднять свой голос и предложить реальные меры в защиту своих единомышленников. Перекинувшаяся на Сирию война не обнаружила существенных изменений в поведении большинства западных «христианских» государств.

И общественные организации нашей страны, и Церковь, и официальные структуры с самого начала сирийского конфликта оказывали регулярную гуманитарную помощь, поставляя действительно необходимые грузы в районы, где люди живут на грани человеческих условий. «Для Русской Православной Церкви, – писал митропо-

лит Иларион еще в апреле 2014 г., – помощь находящимся в тяжелейшем положении христианам Ближнего Востока и Северной Африки является одним из важнейших направлений в ее внешней деятельности. <...> Мы стараемся оказывать гонимым братьям по вере всестороннюю помощь. Так, летом прошлого года по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла по всем приходам в России было собрано и отправлено в Антиохийскую Православную Церковь более 1,3 млн долл. Императорское православное палестинское общество по благословению Святейшего Патриарха Кирилла занимается сбором и отправкой в страну гуманитарных грузов, которые распределяются в Сирии как среди христиан, так и среди мусульман. В Дамаск было отправлено уже девять партий гуманитарной помощи, готовится отправка десятой»¹.

К осени 2016 г. было отправлено уже 15 рейсов такой помощи, собранной через ИППО, помимо десятков рейсов гуманитарных грузов на суммы, исчисляемые десятками млн долл., которые направляются от правительства Российской Федерации².

Реальная помощь оказывается также через католическую ближневосточную ассоциацию CNEWA. Известно, например, что на программы социальной помощи жителям Сирии, Ирака, Ливана и Иордании с августа 2014 по сентябрь 2015 г. было собрано более 8,5 млн долл.³

¹ Митрополит Иларион: гонения на христиан беспрецедентны. URL: <http://www.hilarion.ru/social/mitropolit-ilarion-goneniya-na-khristian-bespretsedentny.html>. 29.04.2014.

² Интервью С.В.Лаврова для интернет-сайта ИППО, Москва, 25 июля 2016 г. URL: <http://www.ippo.ru/news/article/ministr-inostrannyh-del-rossii-sergey-lavrov-dal-i-402035>.

³ CNEWA Middle East Report 2015. New York, Jan 2016.

Проблемы ближневосточных христиан были одним из предметов беседы патриарха Кирилла и папы Франциска во время встречи в Гаване 12 февраля 2016 г. Их совместное заявление содержит посвященный этому значительный фрагмент: «Во многих странах Ближнего Востока и Северной Африки наши братья и сестры во Христе истребляются целыми семьями, деревнями и городами. Их храмы подвергаются варварскому разрушению и разграблению, святыни – осквернению, памятники – уничтожению. В Сирии, Ираке и других странах Ближнего Востока мы с болью наблюдаем массовый исход христиан из той земли, где началось распространение нашей веры и где они жили с апостольских времен вместе с другими религиозными общинами. Мы призываем международное сообщество к незамедлительным действиям для предотвращения дальнейшего вытеснения христиан с Ближнего Востока. Возвышая свой голос в защиту преследуемых христиан, мы сопереживаем и страданиям приверженцев иных религиозных традиций, становящихся жертвами гражданской войны, хаоса и террористического насилия. В Сирии и в Ираке это насилие унесло тысячи жизней, оставив без крова и средств к существованию миллионы людей. Призываем мировое сообщество сплотиться, чтобы покончить с насилием и с терроризмом, и одновременно через диалог содействовать скорейшему достижению гражданского мира. Необходима широкомасштабная гуманитарная помощь страдающему народу и многочисленным беженцам в соседних странах. <...> Воссылаем молитвы ко Христу, Спасителю мира, об установлении на земле Ближнего Востока мира, <...> об укреплении братского сосуществования между находящимися на ней различными народами, Церквями и ре-

лигиями, о возвращении беженцев в свои дома, об исцелении раненых и упокоении душ безвинно погибших»¹.

В феврале 2016 г. – видимо, в связи с исторической встречей в Гаване – «Пью Ресеч Центр» опубликовал оценки численности населения Ближнего Востока и Северной Африки католического, православного и протестантского вероисповеданий: 5 млн 580 тыс. (43,5%), 5 млн 510 тыс. (43%) и 1 млн 730 тыс. чел (13,5%), соответственно, плюс около 10 тыс. христиан других деноминаций; общее число христиан – 12 млн 840 тыс. чел.² Совершенно обескураживает при этом, что известное агентство использовало для этого данные своей же статистики за 2010 г. (!) В любом случае, приведенные цифры очень оказались очень небольшими для такого обширного региона, особенно учитывая эмиграцию миллионов его жителей в последовавший период т. н. «арабской весны».

Проблемы ближневосточных христиан продолжают подниматься на разных уровнях, в том числе в Совете Безопасности ООН. Например, 27 марта 2015 г. прошли открытые дебаты СБ ООН на министерском уровне по положению христиан и других меньшинств на Ближнем Востоке³. Правда, отражения результатов этого важного

¹ Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла, 13.02.2016. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/43-72074.html>.

² Lipka, Michael. Concern for Christians in the Middle East helps drive historic meeting between Catholic, Orthodox leaders / Pew Research Center. Feb 11, 2016. URL: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/02/11>.

³ Впервые тема геноцида христиан выходит на уровень Совета Безопасности ООН / Международная жизнь, 21.03.2015. URL: <https://inter-affairs.ru/news/show/12790>.

мероприятия на страницах резолюций обнаружить не удалось.

По инициативе России, а также Ватикана и Ливана 13 марта 2015 г. на полях 28-й сессии Совета по правам человека ООН в Женеве было принято заявление «В поддержку прав человека христиан и других общин, в особенности на Ближнем Востоке», которое подписали 65 стран. «Существование многих религиозных общин, – говорится в документе, – находится под серьезной угрозой. Особенно это касается христиан. В эти дни даже само их выживание поставлено под вопрос... Все больше причин серьезно опасаться за будущее христианских общин, которые более двух тысяч лет присутствуют в этом регионе, где христианство занимает свое полноправное место и начало свою долгую историю»¹.

Возможно, некоторым диссонансом может звучать прямая увязка в самом начале документа всех проблем региона («насилие, религиозная и этническая ненависть, фундаменталистский радикализм, экстремизм, нетерпимость, изоляция, разрушение социальной ткани целых обществ и общин») с «нежизнеспособной политической и социальной моделью», показателями которой они якобы являются². Все ли подписавшие заявление страны разделяют позицию, что уже не будет возврата к прежней системе социальных отношений и привычной политической структуре Ближнего Востока, – вопрос открытый.

¹ В поддержку прав человека христиан и других общин, в особенности на Ближнем Востоке. Заявление на 28-й сессии Совета ООН по правам человека, Женева, 13 марта 2015 г. / МИД РФ 447-13-03-2015. URL: http://archive.mid.ru/brp_4.nsf/newslines/244025C9F220DA5C43257E0700628AD5.

² Там же.

Несколько ранее, 2 марта 2015 г., в Женеве прошла международная конференция высокого уровня «Положение христиан на Ближнем Востоке», на открытии которой выступили главы МИД России, Ливана и Армении. Российский министр С.В. Лавров напомнил, в частности, о различных формах преследования христиан Ближнего Востока, «где нормальная жизнедеятельность и само существование многих религиозных общин поставлены под угрозу»¹. Следующая подобная конференция, уже «на полях» 32-й сессии СПЧ ООН в Женеве прошла 16 июня 2016 г. и была озаглавлена «Сирия: путь к миру. Роль и опыт религиозных меньшинств и положение женщин»².

Наконец, в марте 2017 г. в том же формате состоялась конференция высокого уровня «Взаимное уважение и мирное сосуществование как условие межрелигиозного мира и стабильности: поддержка христиан и представителей других религий». Причем изначально организаторами мероприятия выступили Россия и Ватикан, а также Ливан и Армения. В выступлениях на конференции отмечалось: «гонения на христиан в современном мире приобрели поистине угрожающие масштабы, ... на Ближнем Востоке и в Северной Африке христиане вытесняются из родных мест и физически уничтожаются экстремистскими группировками, продолжается варварское разрушение объектов христианского культурного наследия. Как результат, христиан-

¹ О мероприятии в ООН по правам христиан / МИД РФ, 2.03.2015. URL: http://www.mid.ru/foreign_policy/news/-/asset_publisher/cKNonkJE02Bw/content/id/1485910.

² Геноцид христиан в Сирии: молчать преступно / *Международная жизнь*, 21.03.2015. URL: <https://interaffairs.ru/news/show/15511>.

ское присутствие в этом регионе стремительно сокращается»¹.

Совет Европы также пытался привлечь внимание к проблеме христиан Ближнего Востока и вообще религиозного насилия в регионе. Этому посвящены, в частности, рекомендация ПАСЕ № 1957 от 2011 г., резолюции № 1878 от 2012 г., № 1928 от 2013 г. Последний из подобных документов, резолюция № 2016 «Угрозы против человечества, исходящие от террористической группы, известной как ИГ: насилие в отношении христиан и представителей других религиозных или этнических общин», была принята в начале октября 2014 г. Правда, единственными упоминаниями христиан в документе стали напоминание ПАСЕ о «положении христианских и других религиозных и этнических общин на Ближнем Востоке в целом и в Ираке и Сирии, в частности» (п. 2), а также призыв «поощрять и, по мере возможности, помогать христианским и другим религиозным и этническим общинам, в частности езидов и курдов, активно участвовать в текущих дискуссиях о будущем Ирака и Сирии» (п. 16.4).

В сохранении христианского присутствия, как представляется, глубоко заинтересованы мусульманские лидеры, представляющие «традиционный ислам». Выше уже приводились примеры озабоченности высокопоставленных суннитских деятелей Ближнего Востока и России судьбой христианства в регионе, их высказываний о солидарности с христианами. Нет сомнений, что это искренние, глубоко прочувствованные слова, ведь

¹ О мероприятии в ООН по проблематике мирного сосуществования религий в контексте защиты христиан / МИД РФ, 446-08-03-2017. URL: http://www.mid.ru/web/guest/foreign_policy/un/-/asset_publisher/U1StPbE8y3al/content/id/2668717.

реформаторский пыл такфиристов угрожает, как минимум, резко изменить образ жизни и большинства мусульманского населения региона. В любом случае ясно, что если христианство продолжит свой исход из региона, ближневосточная умма чрезвычайно проиграет в плане религиозной культуры и общественных свобод.

Это относится и к шиитам, которые, понимая всю опасность такфиризма для себя и для других общин региона, оказываются на передовых рубежах текущей войны. Взаимоотношения шиитов и христиан, видимо, нельзя считать в прошлом безоблачными, и исторически вопросы внешнего влияния играли в них определяющую роль¹. Тем не менее, в настоящее время борьба с единым врагом – авантюристско-джихадистским интернационалом – заслоняет собой многие возможные разногласия. Ливанский исследователь Хусам Матар замечает: «В самой христианской общине некоторые утверждают, что именно благодаря Хизбалле они все еще живут на своих землях. Им может не нравиться идея вооружения Хизбаллы, но они якобы остаются на своей земле благодаря боевому участию Хизбаллы в Сирии. Трения между ними сейчас ушли на задний план, но могут снова оказаться на повестке дня после окончания сирийской войны. Так что Хизбалла воспринимается как защитник меньшинств в Ливане и Сирии, а не только как движение сопротивления»². Если это мнение и содержит преувеличения, то лишь в том, что непосред-

¹ См., например, негодование в связи с акцией членов Хизбаллы автора книги «Сколько стоит жизнь посла в тротиловом эквиваленте? Бейрутские зарисовки, 1986–1990 гг.» (М.: ИВ РАН, 2013), российского посла в Ливане Василия Ивановича Колотуши (с. 16).

² The Middle East after the Arab Spring – a perspective from Southern Lebanon / Interview with Hosam Matar (by Răzvan Munteanu), 28 June 2016. P. 6–7.

ственная цель шиитских ополчений – это защита религиозных меньшинств. Защита государственности, в том числе сирийской, и противодействие джихадизму, имеющему вполне определенную финансово-политическую подпитку, – в этих пунктах интересы всех меньшинств, оказавшихся под ударом, действительно, не могут не совпадать.

Разделяя уверенность, что внутри самих ближневосточных обществ еще имеются запас прочности и устойчивости к внешним деструктивным факторам, можно утверждать, что нынешний Ближний Восток при определенных условиях все еще может сохранить привычные очертания. Для этого потребуется всеми силами сохранить присутствие традиционных религиозных меньшинств, и в первую очередь христиан – вытесняемых за пределы Ближнего Востока его автохтонных жителей. Ведь очевидно, что иначе глубокие изменения затронут не только все внутренние связи региона, но и само его положение в системе международных отношений, включая экономическое. И изменения эти могут оказаться совершенно непредсказуемыми. Поэтому абсолютно верно звучат слова опытного российского дипломата и ученого В.В. Попова: «Судьба христиан на Ближнем Востоке – это не только религиозная проблема, это составная часть вопроса: какие общества будут на карте этого региона в будущем?»¹

¹ Попов В.В. Выживет ли христианство на Ближнем Востоке? // Ежегодник Института международных исследований МГИМО(У) МИД РФ, № 3 (13), 2015. С. 97. Вениамин Викторович Попов работал в ранге Чрезвычайного и Полномочного посла в Йемене, Ливии и Тунисе, а также спецпредставителем Президента РФ по связям с ОИК; возглавляет Центр партнерства цивилизаций Института международных исследований МГИМО(У).

Возможно, предпринимаемые международным сообществом усилия в ответ на вызовы ближневосточному христианству оказываются недостаточными. Возможно также, что самим христианам не хватает внутренней консолидации и активной единой позиции, чтобы добиваться своего полноправного политического участия в тех странах региона, где они в этих правах ущемлены. Подобные предположения, пожалуй, не могут быть с достаточной аргументацией ни подтверждены, ни опровергнуты. Но вот на что действительно следует обратить внимание, это нередко допускаемые ошибочные исходные суждения в анализе вопросов межконфессиональных отношений на Ближнем Востоке. Если они не будут пересмотрены, то в методологическом плане останутся ловушки, которые, очевидно, будут препятствовать объективным оценкам существующего положения, равно как и принятию всех решений, касающихся региона.

1. «Презумпция» внутренней конфликтности ближневосточных обществ – межрелигиозной и межконфессиональной.

Хотя в традиционных обществах принадлежность к определенной общине бывает взаимосвязана с приверженностью той или иной идеологии или с политическими пристрастиями, однако далеко не всегда эта связь действительно имеет место. В отношении Сирии, например, британский историк Кристофер Филипс отмечает очень разную степень конфессиональной обусловленности мировоззрения жителей этой страны. «Сирийцы, как и большинство людей, имеют несколько уровней идентичности. Поэтому нас не должно удивлять, что некоторые из них мотивированы своей принадлежностью к определенной конфессии, другие –

стране, а некоторые – региону, идеологии, племени или классу»¹. К этому следует добавить современную обмирщенность значительной части населения всех стран региона, а кроме того – богатую традицию светских идеологий, отставляющих, как минимум, на второй план религиозную аффилиацию. И сюда же относится многоконфессиональный состав ряда крупных политических движений, не только панарабского толка, но даже узко национальных, что выводит на первый план именно политические разногласия, зачастую сталкивая противников, принадлежащих формально к одной общине. То есть, имманентная конфликтогенность ближневосточных обществ – это удобное, но слишком общее, чтобы быть верным, положение. Схематичное описание, например, ливанского или сирийского обществ как внутренне противоречивых, где потенциальные линии разлома пролегают именно по границам религиозных общин, не соответствует истине.

2. Отождествление религиозности с архаичностью, а религиозного консерватизма – с архаизацией.

Богатые традиции арабской Нахды (Возрождения), включая интерес к арабскому языку, разнообразие учебных и исследовательских центров по всему Ближнему Востоку, многочисленные частные и государственные школы, распространенность иностранных языков, традиционный интерес к политике и знание своей истории при довольно высокой степени урбанизации – все это никоим образом не вытеснило глубокую религиозность большинства образованного населения арабского Машрика (и мусульман, и христиан). Укоренен-

¹ Phillips, Christopher. *Sectarianism and conflict in Syria // Third World Quarterly* (Routledge), 2015, Vol. 36, No. 2. P. 371.

ность в соответствующей религиозной традиции и регулярная практика большинства иракцев, ливанцев, сирийцев, иорданцев, палестинцев и египтян делали общественную жизнь верующих абсолютно непротиворечивой по отношению к их религиозной жизни. Распространенность книжной культуры, абсолютная доступность книг совершенно разного, не только религиозного содержания (в отношении прежней Сирии хотелось бы подчеркнуть это особо, исходя из собственных наблюдений), частые и богатые книжные фестивали, которые становятся настоящими событиями, множество переводной литературы – все это как-то не позволяет говорить об архаичности арабов и других ближневосточных народов, несмотря на их религиозность. Их неподдельная любовь к своей национальной музыке, поэзии, кино и обычаям прекрасно сочетается с интересом к современной зарубежной культуре, а глубокая вера вовсе не закрывает от них возможность крепкой дружбы и даже браков с инославными. Религиозный консерватизм действительно может быть непонятным для других явлением, но вряд ли он имеет отношение к откату назад, к стремлению жить в эфемерном мире никогда не существовавшего «золотого века», как иногда определяют архаизацию.

3. Небрежность, неоправданные обобщения и упрощения, допускаемые в анализе внутренней ситуации в странах или регионе в целом.

Не только масс-медиа и политики, но даже политологи и аналитики нередко допускают путаницу в определении ближневосточных христианских конфессий, плохо представляют себе конфессиональную принадлежность правящих кругов Сирии, Ливана, Ирака. Вполне можно согласиться, в частности, в отношении Сирии:

«В сводках новостей периодически речь идет о “христианах” как этнических группах, при этом предполагают единую для них этноконфессиональную повестку дня; в то же время режим часто небрежно именуют алавитским или даже шиитским»¹. Что и говорить, если даже такой «раскрученный» религиовед и социолог религии, как Марк Юргенсмейер, имеющий последователей и в России, допускает следующие обобщения: «Иран также поддерживал в Сирии режим Хафеза аль-Асада и его сына Башара – членов маленького, но могущественного шиитского религиозного движения, известного как алавиты»², «Собственная мать Бен Ладена может считаться шииткой, поскольку она была из Сирии и, вероятнее всего, была из алавитов – движения, которое является ответвлением шиитского ислама»³. Это пример того, как сразу несколько неверных или спорных посылок закладывают основу обреченных на ошибку выводов.

4. Устаревшая схема соотнесенности религиозных общин с их традиционными зарубежными покровителями-единоверцами (протезе/патрон).

Еще агония мандатных администраций во многом обозначила определенный разрыв устоявшихся пар: европейских стран-покровителей (Великобритании и Франции) и их подопечных конфессиональных общин Леванта. Подобные взаимоотношения России и православных арабов треснули когда-то – с крушением обеих империй, а потом, хотя и восстанавливались, но мед-

¹ Ibid. P. 370.

² Juergensmeyer, Mark. *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*. Berkeley – Los Angeles – London: Univ. of California Press, 2008. P. 54.

³ Ibid. P. 211.

ленно, уже в меньшем объеме и на светской основе. Для американцев же поддержка различных ближневосточных протестантов в качестве своего рода инструмента политического влияния в последние сто лет не была чем-то значимым; они действовали гораздо более дифференцированно.

Современные марониты совсем не обязательно едут учиться в Париж, напротив, большинство ведущих политиков и профессоров из маронитской общины имеют американские и британские дипломы. Взаимодействие с православными арабами далеко не является исключительным для Москвы: в последнее время активизировались контакты и с другими общинами региона, в том числе мусульманскими. Так что модели взаимодействия очень сильно изменились, приобретя характер более прагматический, слабо напоминающий прежнюю незамысловатую схему: католики – за католиков, православные – за православных и т. п.

Если подобные исходные теоретические положения будут устранены как неверные, то, возможно, это станет важным шагом к тому, чтобы в будущем место христиан в ближневосточных социумах оценивалось бы более адекватно. Правда, нужно еще не упустить время для такой методологической корректировки. И чтобы христианам не оказаться в ситуации, когда, по меткому выражению бейрутского политолога Самера Франжье, «мы могли бы выражать наши политические желания нормативным языком, но принадлежащим миру, который мы уже не населяем, миру, который мы теоретически дискредитировали»¹, – когда христианам будет отказа-

¹ Frangie, Samer. After the Revolutions: Inheriting Tragedy // The Time Is Out of Joint. Vol. I. Sharjah (UAE): Sharjah Art Foundation, 2016. P. 136.

но в политической дееспособности, когда их приверженность догматам веры явится основанием обвинения, что они не поспевают за изменяющимся миром, что они держатся за якобы устаревшие идеологемы и формы социальной коммуникации.

Христианство не может быть частью «мира сего»; оно несет в себе императив преодоления бремени на пути исполнения Писания. Но верующие – это реальные люди реального земного мира, и поэтому отношения между людьми и есть настоящее поле духовной практики: «По тому все узнают, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:35). И хотя из-за алчности глобальных «игроков в покер» христиане в самой колыбели своей религии постепенно становятся лишними, нужно не забывать об опасности воспринимать сложившееся тяжелое положение слишком помирски, его, как часто говорят, политизировать. Ведь кипящий Ближний Восток сегодня представляет собой и один из важнейших духовных фронтов, где среди грязи войны постоянно проявляются яркие свидетельства веры и примеры евангельского отношения к ближним. Это есть испытание для местных пестрых социумов – в худших условиях проявить свои лучшие качества, в том числе способность прощать.

Но это также испытание и для остального мира, наблюдающего за происходящим в регионе, и в первую очередь, это испытание для единоверцев-христиан по всему миру. Их мнение должно звучать открыто и настойчиво: многообразие культурных особенностей разных частей христианского мира должно отстаиваться волевым усилием. Яркие традиции ближневосточного христианства делают богаче не только этот регион, но являются сокровищницей для всего мира.

Соответственно, и опасность может заключаться в лишении мировой цивилизации одной из ее древнейших колыбелей, что станет тогда еще одним шагом на пути к обезличиванию человечества, лишению его духовных основ и культурной самобытности. «Для нас, христиан, – писал архимандрит Софроний (Сахаров), – самым страшным моментом представляется образование динамических, но деперсонализированных масс, при отсутствии понимания человечности»¹. Понимая единство только во многообразии, он считал, что словом Христа «все обитатели Земли призываются к союзу любви, в духе личной свободы. Унификация иного типа, политическая, будет навязана насилием; и это будет всеобщим адом»².

В этом многообразии, самым ярким примером которого является Ближний Восток, испокон веков проявляются ценности, запечатленные в сердце каждого человека, будь он христианин, мусульманин или кто-то еще. И наиболее универсальными оказываются ценности человеческого общения, сочувствия и взаимопомощи. «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (Мф. 7:12).

¹ Софроний (Сахаров), архимандрит. Человечество и его история // Таинство христианской жизни. Эссекс – Сергиев Посад: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. С. 190.

² Там же. С. 191.

БИБЛИОГРАФИЯ

НЕОПУБЛИКОВАННЫЕ АРХИВНЫЕ ДОКУМЕНТЫ

Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ)

Ф. 151, он. 482, д. 241, 413, 756, 768, 2612, 3143.

Ф. 180, он. 517/2, д. 1351.

Ф. 208, он. 819, д. 309, 310, 311, 428, 432.

Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ)

Ф. 495, оп. 84, д. 10, 17.

Ф. 532, оп. 4, д. 10, 24, 26.

Archiv für Zeitgeschichte der ETH Zürich (AZGZ). NL Guido Keel 6.2 Politische Berichtes, 1960–1969.

Swiss Federal Archives, Bern. Schweizer Botschaft in Beirut. Die diplomatischen und konsularischen Dokumente, 1945-1972.

ДОКУМЕНТЫ

В поддержку прав человека христиан и других общин, в особенности на Ближнем Востоке. Заявление на 28-й сессии Совета ООН по правам человека, Женева, 13 марта 2015 г. / МИД РФ 447-13-03-2015.

Ближневосточный конфликт: Из документов Архива внешней политики РФ. 1947–1967. В 2-х т. / Отв. ред. В.В. Наумкин. М.: Междунар. фонд Демократия, 2003. (Россия. XX век. Документы). 704 с.

Преследования и дискриминация христиан как вызов справедливому миропорядку в XXI веке / Доклад председателя ОВЦС МП митр. Илариона на конференции «Взаимное уважение и мирное сосуществование как условие межрелигиозного мира и стабильности:

- защита христиан и представителей других религий» (7 марта 2017 года, Женева). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4829107.html>.
- Сборник секретных документов из архива бывшего Министерства иностранных дел / Издание Народного комиссариата по иностранным делам. Петроград, декабрь 1917. Вып. 1–7.
- Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла, 13.02.2016. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html>.
- СССР и арабские страны, 1917–1960 гг.: документы и материалы / МИД СССР. М.: Гос. изд. политической литературы, 1961. 856 с.
- Accord franco-britannique du 10 mai 1916 / Annexe a: Gontaut-Biron, Raoul de. Comment la France s'est installée en Syrie (1918–1919). Paris: Plon-Nourrit et Cie, 1923. 354 p.
- Catholic Near East Welfare Association (CNEWA), Christian Emigration Report: Lebanon and Syria. Jan 2002. URL: <http://www.cnewa.org/generalpg-verus.aspx?pageID=140>.
- Catholic Near East Welfare Association (CNEWA) Middle East Report 2015. New York, Jan 2016. URL: http://www.cnewa.org/pdf/mereport2016_jan.pdf.
- Clapper, James R. Worldwide Threat Assessment of the US Intelligence Community, Statement for the Record. Senate Select Committee on Intelligence, Feb. 9, 2016. P. 4. URL: <http://www.intelligence.senate.gov/hearings/open-hearing-worldwide-threats-hearing>.
- Great Britain, Foreign Office. Syria and Palestine / Handbooks prepared under the direction of the historical section of the Foreign Office, No. 60. London: H. M. Stationery Office, 1920. 162 p.
- International Religious Freedom Report / US Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights and Labor. Iraq, Israel and the occupied territories, Jordan, Lebanon, Syria, 2001–2016. URL: <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/index.htm>.
- It is Written // *Advocate of Peace through Justice*, Vol. 82, No. 5 (May, 1920). P. 153–155.
- The Lebanese Demographic Reality / Lebanese Inform. Center. Jan 14, 2013. 21 p.
- Minorities in the Middle East: Muslim minorities in Arab countries, 1843–1973 / Cambridge Archive Editions: Near and Middle East, 2005. Vol. 4: 1950–1973.
- The King-Crane Commission Report, August 28, 1919. Confidential Appendix // King-Crane Report on the Near East / Editor & Publisher (New York), Dec. 1922, Vol. 55, No. 27, 2nd Section.

- Open Doors. Serving persecuted Christians worldwide. URL:
<https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/syria>.
- Priority List. Annex to: Sigint Intelligence Requirements-1948. Draft Report by the Joint Intelligence Committee, 11th May 1948 // Aldrich, Richard and Coleman, Michael. *The Cold War, the JIC and British Signals Intelligence*, 1948, Intelligence and National Security, 1989, Vol. 4, No. 3.
- Proceedings of the Middle West Branch of the American Oriental Society // *Journal of the American Oriental Society*, 1920, Vol. 40.
- République Française, Ministère des Affaires Étrangères. Rapport à la Société des Nations sur la situation de la Syrie et du Liban (Années 1925, 1928, 1932, 1934). Paris: Imprimerie nationale, 1926, 1929, 1933, 1935.
- Record of Events in 5680 // *The American Jewish Year Book*, Vol. 22 (September 13, 1920, to October 2, 1921 / 5681). P. 131–290.
- Records of Syria, 1918–1973, 15 vols. / Ed. by Priestland, Jane; with a preface by Patrick Seale. Cambridge Archive Editions, Near and Middle East, 2005.
- Report of the Committee on International Law. By Charles Noble Gregory, Theodore S. Woolsey, Charles Cheney Hyde, William D. Guthrie // *American Bar Association Journal*, Vol. 6, No. 3 (July, 1920). P. 451–492.
- Urkunden. Das Clemenceau-Faical Abkommen, Paris den 16. Dezember 1919 // *Die Welt des Islams* (Brill), Bd. 18. 1936. P. 118–121.
- Weakley, Ernest. Report upon the Conditions and Prospects of British Trade in Syria: Presented to both Houses of Parliament / Board of Trade Upon Commercial Intelligence Committee. London: His Majesty's Stationery Office, 1911. (Electronic Edition) Halle (Saale): Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, 2009. 215 p.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Аверьянов П.И. Краткий военный обзор Азиатской Турции / Курс старшего класса Николаевской Академии Генерального штаба, прочитанный в 1907–1908 учебном году. СПб., 1908. 128 с.
- Алфеев, Иларион, митр. На Ближнем Востоке происходит геноцид христиан / *Религаре*, 2.04.2015. URL: <http://www.religare.ru>.
- Алфеев, Иларион, митр. Гонения на христиан беспрецедентны / Интернет-сайт митрополита Волоколамского Илариона (Алфеева), 29.04.2014. URL: <http://www.hilarion.ru>.

- Алфеев, Иларион, митр. Православие и секуляризм // *Церковь и время* (ОВЦС МП), Апрель-июнь 2010, № 2(51). С. 21–32.
- Алфеев, Иларион, митр. Преследования и дискриминация христиан в современном мире: причины, масштабы, прогнозы на будущее // *Церковь и время* (ОВЦС МП), Октябрь-декабрь 2011, № 4(57). С. 95–132.
- Аль-Ахмар, Абдалла. Религиозная проблематика сквозь призму идеологии Партии арабского социалистического возрождения // *Религия и общество на Востоке*, 2017, Вып. 1. С. 221–256.
- Базили К.М. Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях / Подг. текста и предисл. И.М. Смилянской. Иерусалим: Гешарим; Москва: Мосты культуры, 2007. 607 с.
- Бакунин М.А. Избранные сочинения в 5 томах. Петербург – Москва: Голос труда, 1920. 267 с.
- Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // *Государство. Религия. Церковь в России и за рубежом*. 2012, № 2(30). С. 8–20.
- Борьян Б.А. Армения: Международная дипломатия и СССР. В 2 т. М. – Л., 1928, 1929. 448+434 с.
- Бьюкенен П.Дж. Смерть Запада / пер. с англ. А. Башкирова. М. – СПб.: АСТ – Terra Fantastica, 2003. (Великие противостояния. Америка против Америки). 444 с.
- Байс, Майкл; Хасан, Хасан. Исламское государство: Армия террора. М.: Альпина нон-фикшн, 2016. 346 с.
- Гаврилов С.А. Интервью: «Россия никогда не занимала колониальную позицию на Ближнем Востоке» // Официальный сайт ИППО, 24.05.2017. URL: <http://www.ippo.ru/world/article/sergey-gavrilov-rossiya-nikogda-ne-zanimala-koloni-402826>.
- Гонения на христиан в современном мире: геополитический аспект / Матлы конференции Российского ин-та стратегических исследований. М.: РИСИ, 2016. 142 с.
- Дарендорф Р. Современный социальный конфликт: очерк политики свободы / пер. с нем. Л.Ю. Пантиной. М.: РОССПЭН, 2002. 288 с.
- Жижек, Славой. Накануне Господина: сотрясая рамки. М.: Европа, 2014. 280 с.
- Звягельская И.Д. Архаизация и конфликты на Ближнем Востоке // Конфликты и войны XXI века (Ближний Восток и Северная Африка) / Ин-т востоковедения РАН. М.: ИВ РАН, 2015. С. 167–190.

- Игнатенко А.А. Эпистемология исламского радикализма // Религия и глобализация на просторах Евразии / Отв. ред. А. Малащенко, С. Филатов. М.: РОССПЭН – Моск. Центр Карнеги, 2009. С. 175–201.
- Инглхарт, Рональд; Вельцель, Кристиан. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство, 2011. (Библ. Фонда «Либеральная миссия»). 464 с.
- Интервью с клириком подворья РПЦ святых Праотцев в Хевроне, иеромонахом Алексием (Елисеевым), 11 февраля 2016 г. URL: <http://sdsmp.ru/news/n2485/>.
- История Востока: в 6-и т. Т. 5: Восток в новейшее время: 1914–1945 гг. / Отв. ред. Р.Г. Ланда; ИВ РАН. М.: Восточная литература, 2006. 717 с.
- Кардини, Франко. Европа и ислам: история непонимания / Пер. с итал. Изд. 2-е. СПб.: Alexandria, 2016. (Серия: Становление Европы). 336 с.
- Кепель, Жиль. Джихад. Экспансия и закат исламизма. М.: Ладомир, 2004. 468 с.
- Клинтон, Хиллари. Тяжелые времена. М.: ЭКСМО, 2016. (Глобальная шахматная доска. Главные фигуры). 736 с.
- Кобищанов Т.Ю. Дамасская резня // Православная энциклопедия. Т. 13. С. 699–700.
- Кожев, Александр. Атеизм и другие работы. М.: Практис, 2007. 512 с.
- Кокс, Харви. Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / Под ред. О. Боровой; пер. с англ. М.: Восточная литература, 1995. 263 с.
- Колотуша В.И. Сколько стоит жизнь посла в тротиловом эквиваленте? Бейрутские зарисовки, 1986–1990 гг. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2013. (Российские дипломаты в странах Востока). 140 с.
- Корм Ж. Религиозный вопрос в XXI в. Геополитика и кризис постмодерна. М.: Ин-т общегуманитарных исследований, 2012. 285 с.
- Коровиков А.В. Исламский экстремизм в арабских странах / Отв. ред. Н.А. Иванов; ИВ АН СССР. М.: Наука, 1990. 170 с.
- Котлов Л.Н. Становление национально-освободительного движения в арабских странах Азии / МГУ им. М.В. Ломоносова, ИСАА. М.: Наука, 1986. 376 с.
- Куделев В.В. Аль-Каида в странах Исламского Магриба и др. в Северной Африке. Хроника событий. М.: ИБВ, 2014. 507 с.
- Кушхабиев А.В. Черкесы в Сирии. Нальчик: Эль-Фа, 1993. 170 с.

- Лавров С.В. Интервью для интернет-сайта Императорского Православного Палестинского Общества, Москва, 25.07.2016 г. URL: <http://www.ippo.ru>.
- Ланда Р.Г. История Иордании. XX век / Ин-т востоковедения РАН. М.: ИВ РАН, 2016. 248 с.
- Ланда Р.Г. История Ливана. XX век / Ин-т востоковедения РАН. М.: ИВ РАН, 2016. 276 с.
- Лебедев В.П. Святая Земля в ее прошлом и настоящем. М.: Сибирская Благовонница, 2013. 794 с.
- Левин З.И. Арабы в жерновах модернизации / Ин-т востоковедения РАН. М.: ИВ РАН, 2016. 152 с.
- Матвеев К.П. (Бар-Маттай), Мар-Юханна И.И. Ассирийский вопрос во время и после Первой мировой войны (1914-1933 гг.) / Отв. ред. М.С. Лазарев. М.: Наука, 1968. 144 с.
- Мера вещей. Человек в истории европейской мысли / Под ред. Г.В. Вдовиной / ИФ РАН. М.: Аквилон, 2015. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Т. V). 944 с.
- Наумкин В.В. Интервью: «Угроза терактов ИГИЛ в России вполне реальна» // *Аргументы и факты*, № 25, 17.06.2015. С. 11.
- Оганнисян, Оганнес. Церковь – постсекулярная или постсакральная? // *Pro et Contra*, май–август 2013, том 17, № 3–4: Церковь, государство и общество в странах восточного христианства. С. 59–74.
- Палеолог, Морис Жорж. Царская Россия во время мировой войны. 2-е изд. / Пер. с фр. М.: Междунар. отношения, 1991. 240 с.
- Панченкова М.Т. Политика Франции на Ближнем Востоке и сирийская экспедиция 1860–1861 гг. М.: Наука, 1966. 270 с.
- Первая мировая война в «восточном измерении»: Сборник статей / Ин-т востоковедения РАН. М.: ИВ РАН, 2014. 333 с.
- Переписка Мак-Магона – Хусейна 1915–1916 гг. и вопрос о Палестине: Документы и материалы / предисл., вступ. ст., коммент., пер. Д.Л. Шевелёва. М.: РОССПЭН, 2008. 216 с.
- Попов В.В. Выживет ли христианство на Ближнем Востоке? // *Ежегодник Института международных исследований МГИМО(У) МИД РФ*, № 3(13), 2015. С. 92–98.
- Религия в современной системе международных отношений: либерализм и традиционное самосознание / Мат-лы конференции, Санкт-Петербург, 24.11.2006. СПб.: СПбГУ, 2007. 188 с.

- Руппин А. Современная Сирия и Палестина: (Syrien als Wirtschaftsgebiet) / Пер. с нем. А.О. Зайдена. Петроград; Кадима, 1919. 376 с.
- Сарабьев А.В. Дома, за рубежом. Миграции христиан Сирии и Ливана (вторая половина XIX – первая половина XX в.) / Отв. ред. В.В. Наумкин. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2012. 324 с.
- Сарабьев А.В. Игра на межконфессиональных противоречиях: «вольтова дуга» сквозь столетие. Часть 1. Отзвуки «Сайкс–Пико» или наследие мандата? // *Вестник Дипломатической академии МИД России. Россия и мир*. 2016, № 3 (9). С. 208–218.
- Сарабьев А.В. Локальное отражение глобальных течений: Сирия и Ливан на идеологическом рубеже (начало 60-х гг. XX в.) // *Контуры глобальных трансформаций*. Том 10, № 2. Спец. выпуск: «Ближний Восток: на пути к новой политической реальности», 2017.
- Саргизов Л.М. Ассирийцы стран Ближнего и Среднего Востока: первая четверть XX века. Ереван, 1979. 151 с.
- Синелина Ю.Ю. Концепции секуляризации в социологической теории. М.: ИСПИ РАН, 2009. 120 с.
- Смилянская И.М., Велижев М.Б., Смилянская Е.Б. Россия в Средиземноморье: Архипелагская экспедиция Екатерины Великой. М.: Индрик, 2011. 840 с.
- Смилянская И.М., Горбунова Н.М., Якушев М.М. Сирия накануне и в период Младотурецкой революции. По материалам консульских донесений / Институт востоковедения РАН. М.: Индрик, 2015.
- Смилянская И.М. Крестьянское движение в Сирии и Ливане в первой половине XIX в. М.: Наука, 1965. 227 с.
- Смилянская И.М. Османское провинциальное управление и общественные институты в Сирии XVIII в. // *Государственная власть и общественно-политические структуры в арабских странах: история и современность* / ИВ АН СССР. М.: Наука, 1984. С. 51–80.
- Смилянская И.М. Социально-экономическая структура стран Ближнего Востока на рубеже нового времени. М.: Наука, 1979. 252 с.
- Софроний (Сахаров), архимандрит. Человечество и его история // *Таинство христианской жизни*. Эссекс – Сергиев Посад: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009 (2012). 272 с.
- СССР и арабские страны, 1917–1960 гг.: документы и материалы / МИД СССР. М.: Гос. изд. политической литературы, 1961. 855 с.

- Степанова Н.В. История Ирака. XX век / Ин-т востоковедения РАН. М.: ИВ РАН, 2016. 664 с.
- Узланер Д.А. Секуляризация как социологическое понятие (По исследованиям западных социологов) // *Социологические исследования*, Август 2008, № 8. С. 62–67.
- Узланер Д.А. Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в. // *Религиоведение*. 2008. № 2. С. 135–148.
- Фарах, Фуад. Живые камни. Арабские христиане на Святой Земле / Пер. с араб. О.И. Фомина. М.: Библос консалтинг, 2012. 376+24 с.
- Фомин А.М. Война с продолжением. Великобритания и Франция в борьбе за «Османское наследство», 1918–1923 / Русский фонд содействия образованию и науке. М., 2010. 457 с.
- Фомин О.И. Положение палестинских христиан в Израиле и оккупированной Палестине // Гонения на христиан в современном мире: геополитический аспект / Мат-лы конференции РИСИ. М., 2016. С. 109–118.
- Харрисон Л., Хантингтон С. (ред.) Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу. М.: Московская школа политических исследований, 2002. 320 с.
- Хомский, Ноам. Будет так, как скажем мы! М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2013. 256 с.
- Хомский, Ноам. Как устроен мир. М.: АСТ, 2014. 447 с.
- Чарыков Н.В. Беглый взгляд на высокую политику / Пер. с англ. яз, подгот. текста, сост. и коммент. Л.А. Пуховой. М.: ВИКМО-М; Русский путь, 2016. 415 с.
- Шайо, Кристин. Жизнь и духовность Восточных Православных Церквей сирийской, армянской, коптской и эфиопской традиций / Пер. с фр. Киев: Дух і літера, 2013. 624 с.
- Эмануилов Р.Я., Яшлавский А.Э. Террор во имя веры. Религия и политическое насилие. М.: Мосты культуры, 2011. 145 с.
- Яковлев А.И. Религия и религиозный фактор в эпоху глобализации // *Восточная Аналитика*, 2015, Вып. 3. Тема выпуска: «Религия и общество на Востоке» / Отв. ред. выпуска А.В. Сарабьев / Институт востоковедения РАН. М.: ИВ РАН, 2016. С. 7–19.
- Якушев М.И. Антиохийский и Иерусалимский патриархаты в политике Российской империи. 1830-е – начало XX века. М.: Индрик, 2013. 536 с.

Ямилинец Б.Ф. Россия и Палестина. Очерки политических и культурно-религиозных отношений (XIX – начало XX века) / Ин-т востоковедения РАН. М. – СПб.: ИВ РАН – Летний сад, 2003. 255 с.

Aamir R. Mufti. Secularism and Minority: Elements of a Critic // *Social Text* (Duke Univ. Press), 45, Vol. 14, No. 4 (Winter 1995). P. 75–96.

Abdou, Nagib. Travels in America and Commercial Directory of the Arabic Speaking People of the World = Ас-сафр аль-муфид фи-ль-алам аль-джадид ва-д-далиль ат-тиджарий ли-абна аль-люга аль-арабийя фи-ль-алам аджда. Washington, DC: The Library of Congress, 1907. 671 p.

Aboussouan, Benoit. Le problème politique syrien. Paris: Chauny et Quinsac, 1925. 324 p.

Abu Jaber, Raouf. Arab Christians in Jerusalem // *Islamic Studies* (Islamabad), Autumn-Winter 2001, Vol. 40, No. 3/4, Special Issue: Jerusalem. P. 587–600.

Abu-Lughod, Ibrahim. Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics // *The Review of Politics* (Cambridge), Vol. 28, No. 4 (Oct., 1966). P. 447–476.

Abu-Rabi', Ibrahim M. Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History. London: Pluto Press, 2003. 485 p.

After Enlightenment: The Post-Secular Vision of J. G. Hamann / John R. Betz (auth.), Catherine Pickstock, John Milbank, Graham Ward (eds.). 2008. 363 p.

Akarli, Engin D. The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861–1920. Berkeley: Univ. of California Press, 1993. 289 p.

Aldridge, Alan. Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction. 3d ed. Polity Press, 2013. 256 p.

Aldrich, Richard; Coleman, Michael. The Cold War, the JIC and British Signals Intelligence, 1948 // *Intelligence and National Security*, 1989, Vol. 4, No. 3. P. 535–549.

Allard, Michel. Les Chrétiens à Bagdad // *Arabica* (Brill), T. 9, Fasc. 3, Vol. Spécial: Publié à L'Occasion du Mille Deux Centième Anniversaire de la Fondation de Bagdad (Oct., 1962). P. 375–388.

Allen, John L. Jr. The Global War on Christians: Dispatches from the Front Lines of Anti-Christian Persecution. New York: Image, 2013. 335 p.

Andezian, Sossie. Palestiniens Chrétiens et Construction Nationale // *Confluences Méditerranée* (L'Harmattan), No. 66, Été 2008. P. 59–71.

Appignanesi, Richard; Garratt, Chris; Sardar, Ziauddin; Curry, Patrick. Introducing Postmodernism. 2004. 193 p.

- Asad, Talal (ed.) *Anthropology and the Colonial Encounter*. London – Atlantic Highlands (NJ): Ithaca Press – Humanities Press, 1975. 287 p.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford (CA): Stanford Univ. Press, 2003. (Cultural Memory in the Present). 269 p.
- Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. 1993. 335 p.
- Asad, Talal; Butler, Judith; Mahmood, Saba; Brown, Wendy. *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech / The Townsend Center for the Humanities*. Berkeley: Univ. of California Press, 2009. (The Townsend Papers in the Humanities, No. 2). 155 p.
- Atiya, Aziz S. *A History of Eastern Christianity*. London: Methuen, 1968. 486 p.
- al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. 2nd ed. / International Institute of Islamic Thought and Civilization. Kuala Lumpur, 1993. 197 p.
- Ayyad, Abdelaziz A. *Arab Nationalism and the Palestinians, 1850–1939 / Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs*. Jerusalem: PASSIA, 1999. 186 p.
- Barr, James. *A Line in the Sand: The Anglo-French Struggle for the Middle East, 1914–1948*. New York – London: W.W. Norton & Co., 2012. 264 p.
- Barr, James. *Setting the Desert on Fire: T.E. Lawrence and Britain's Secret War in Arabia, 1916–1918*. London etc.: Bloomsbury, 2006. 384 p.
- Berger, Peter L. *The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religious and World Politics / Ed. by P. Berger; Ethic and Public Policy Center Washington, D.C., 1999. P. 2–13.*
- Bialecki, Jon. *After the Denominozoic: Evolution, Differentiation, Denominationalism // Current Anthropology, Vol. 55, No. S10, The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions (Dec., 2014). P. S193–S204.*
- Black, Richard H. *Origins of the Syrian War*. May 11, 2016 / Anti-Neon Report, May 17, 2016. URL: <http://www.ancreport.com/report/origins-syrian-war-richard-h-black-senator-virginia>.
- Blond, Philip (ed.) *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*. London – New York: Routledge, 1998. 203 p.
- The British and French mandates in comparative perspectives = Les mandats français et anglais dans une perspective comparative / édité par Nadine Méouchy et Peter Sluglett; avec Gérard Khoury et Geoffrey Schad*. Leiden – Boston: Brill, 2004. 769 p.
- Brown, Wendy. *Subjects of Tolerance: Why We Are Civilized and They Are the Barbarians // Vries, Hent de; Sullivan, Lawrence E. (eds.) Political Theologies:*

- Public Religions in a Post-Secular World. New York: Fordham Univ. Press, 2006. P. 298–317.
- Bugyis, Eric. Postsecularism as colonialism by other means // *Critical Research on Religion* (Sage Publ.), 2015, Vol. 3(1): Special Issue: Is the Postcolonial Postsecular? P. 25–40.
- Bunzel, Cole. The Kingdom and the Caliphate: Duel of the Islamic States / Carnegie Endowment, Paper. February 18, 2016. URL: <http://carnegieendowment.org/2016/02/18/kingdom-and-caliphate-duel-of-islamic-states/iu9c>.
- Casanova, José. From Modernization to Secularization to Globalization: An Autobiographical Self-Reflection // *Religion and Society: Advances in Research*. April 1, 2011. P. 25–36.
- Chaillot, Christine. The Syrian Orthodox Church of Antioch and All the East: a brief introduction to its life and spirituality. Geneva: Inter-Orthodox Dialogue, 1998. 185 p.
- Chambers, Paul. Religion, Secularization and Social Change in Wales: Congregational Studies in a Post-Christian Society. Cardiff: Univ. of Wales Press, 2004. 246 p.
- Chidiac, Edmond. Les intérêts communs syrolibanais (1920–1950) // Méouchy, Nadine (ed.). France, Syrie et Liban 1918–1946: Les ambiguïtés et les dynamiques de la relation mandataire. Damas: Institut Français du Proche-Orient; Institut français d'études arabes de Damas, 2002. P. 259–271.
- Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Vol. 1 (600–900) / Ed. by D. Thomas, B. Roggema, J.P. Monferrer Sala, J. Pahlitzsch, M. Swanson, H. Teule, J. Tolan. Leiden, Boston: Brill, 2009. (History of Christian-Muslim Relations, Vol. 11). 957 p.
- Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq / Ed. by David Thomas. Leiden – Boston: Brill, 2003. (History of Christian-Muslim Relations, Vol. 1). 271 p.
- Cloarec, Vincent. La France et la question de Syrie (1914–1918). Paris: CNRS Editions, 2002. URL: <http://books.openedition.org/editions-cnrs/3497>.
- Cockburn, Patrick. The Rise of Islamic State: ISIS and the New Sunni Revolt. Verso Books, 2015. 162 p.
- Colbi, Saul P. Christianity in the Holy Land: Past and Present. Tel Aviv: Am Hassefer, 1969. 272 p.
- Concern for Christians in the Middle East helps drive historic meeting between Catholic, Orthodox leaders / By Michael Lipka; Pew Research Center. Feb 11, 2016. URL: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/02/11>.

- Conference on enhancing efforts to prevent and combat intolerance and discrimination against Christians, focusing on hate crimes, exclusion, marginalisation and denial of rights / OSCE, Office for Democratic Institutions and Human Rights, 18 May 2015, Vienna, Hofburg. URL: <http://www.osce.org/odihr/155476>.
- Connolly, William E. Pluralism and Faith // Vries, Hent de; Sullivan, Lawrence E. (eds.) *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham Univ. Press, 2006. P. 278–297.
- Continental Europe // *Political Science Quarterly*, Vol. 35, No. 3, Supplement (Sep., 1920). P. 106–142.
- Corm, Georges. Arab contemporary political thought: secularist or theologist? // *Contemporary Arab Affairs*, 2016, Vol. 9, No. 2. P. 237–251.
- Cragun, Ryan T.; Yeager, Stephanie; Vega, Desmond. Research Report: How Secular Humanists (and Everyone Else) Subsidize Religion in the United States // *Free Inquiry* (Council for Secular Humanism), Vol. 32, Issue 4. URL: <https://www.secularhumanism.org/index.php/articles/3149>.
- Crozier, Andrew J. The Establishment of the Mandates System 1919–1925: Some Problems Created by the Paris Peace Conference // *Journal of Contemporary History*, Vol. 14, No. 3 (Jul., 1979). P. 483–513.
- Dadrian, Vahakn N. The Armenian Question and the Wartime Fate of the Armenians as Documented by the Officials of the Ottoman Empire's World War I Allies: Germany and Austria-Hungary // *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 34, No. 1 (Feb., 2002). P. 59–85.
- Dadrian, Vahakn N. The Documentation of the World War I Armenian Massacres in the Proceedings of the Turkish Military Tribunal // *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 23, No. 4 (Nov., 1991). P. 549–576.
- Dann, Uriel. *Studies in the History of Transjordan, 1920–1949*. Boulder – London: Westview Press, 1984. 127 p.
- Deguilhem, Randi. Turning Syrians into Frenchmen: The cultural politics of a French non-governmental organization in Mandate Syria (1920–1967): the French Secular Mission schools // *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 13, No. 4, 2002. P. 449–460.
- Der Matossian, Bedross. Arman Filastin 1918–1948 // *Majallat al-Dirasat Al-Filastinniya*, Autumn 2012, Vol. 23, Issue 92. P. 79–99.
- Dubar, Claude; Nasr, Salim. Les class sociale au Liban / Cahiers de la fondation nationale des scinces politiques, No. 204. Paris, 1976. 356 p.
- Duggan, Stephen P. The Syrian Question // *The Journal of International Relations*, Vol. 11, No. 4 (Apr., 1921). P. 571–588.

- During, Simon. *Exit Capitalism: Literary Culture, Theory and Post-Secular Modernity*. London – New York: Routledge, 2010. 197 p.
- Duve, Thierry de. *Come On, Humans, One More Effort if You Want to Be Post-Christians!* // Vries, Hent de; Sullivan, Lawrence E. (eds.) *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham Univ. Press, 2006. P. 652–670.
- Dylan, Huw. *Defence Intelligence and the Cold War: Britain's Joint Intelligence Bureau, 1945–1964*. Oxford Univ. Press, 2014. 240 p.
- Encyclopedia of Religion and Society / Ed. by William H. Swatos Jr., Peter Kivisto. Walnut Creek – London – New Delhi: AltaMira Press, 1998. 590 p.
- Engelke, Matthew. *Christianity and the Anthropology of Secular Humanism* // *Current Anthropology*, Vol. 55, No. S10: *The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions* (Dec., 2014). P. S292–S301.
- Evans, Malcolm D. *Religious Liberty and International Law in Europe*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008. (Cambridge Studies in International and Comparative Law) 394 p.
- Farha, Mark. *From Anti-imperial Dissent to National Consent: the First World War and the Formation of a Trans-Sectarian National Consciousness in Lebanon* // *The First World War and its Aftermath: The Shaping of the Middle East* / ed. by T.G. Fraser. Chicago: Gingko/Chicago Univ. Press, 2015. P. 91–110.
- Farha, Mark. *Global Gradations of Secularism: The Consociational, Communal and Coercive Paradigms* // *Comparative Sociology* (Brill), 2012, Vol. 11. P. 354–386.
- Fern Andrews, Fannie. *The Mandates* // *The American Scholar*, Vol. 1, No. 3 (May 1932). P. 307–317.
- Firro, Kais M. *The Shi'is in Lebanon: Between Communal 'Asabiyya and Arab Nationalism, 1908–1921* // *Middle Eastern Studies*, Vol. 42, No. 4 (Jul., 2006). P. 535–550.
- Flamini, Roland. *Forced Exodus: Christians in the Middle East* // *World Affairs*, Vol. 176, No. 4 (Nov/Dec., 2013). P. 65–71.
- Fournié, Pierre. *Le Mandat à l'épreuve des passions françaises: l'affaire Sarraïl (1925)* // Méouchy, Nadine. *France, Syrie et Liban 1918–1946: Les ambiguïtés et les dynamiques de la relation mandataire*. Damas: Institut Français du Proche-Orient; Institut français d'études arabes de Damas, 2002. P. 125–168.
- Frangie, Samer. *After the Revolutions: Inheriting Tragedy* // *The Time Is Out of Joint*. Vol. I. Sharjah (UAE): Sharjah Art Foundation, 2016. P. 129–138.

- Frantzman, Seth J. *The Strength and the Weakness: Palestinian Arab Christians between Islam and Zionism 1900–1948* / M. A. Thesis to Hebrew University of Jerusalem. 2006. 111 p.
- Fuller, Graham E. *The Future of Political Islam*. New York: Palgrave Macmillan, 2004. 277 p.
- Gandolfo, K. Luisa. *The Political and Social Identities of the Palestinian Christian Community in Jordan* // *Middle East Journal*, Vol. 62, No. 3 (Summer, 2008). P. 437–455.
- Global Christianity – A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population / *Pew Research Center*, December 19, 2011. URL: www.pewforum.org/Christian/Global-Christianity-worlds-christian-population.aspx.
- Gontaut-Biron, Raoul de. *Comment la France s'est installée en Syrie (1918–1919)*. Paris: Plon-Nourrit et Cie, 1923.
- Geranmayeh, Ellie; Liik, Kadri. *The New Power Couple: Russia and Iran in the Middle East* / European Council on Foreign Relations. Policy Brief, September 2016. 16 p.
- Giordan, Giuseppe; Swatos, William H., Jr. *Religion, Spirituality and Everyday Practice*. Springer – Dordrecht – Heidelberg – London – New York: Springer, 2011. 193 p.
- Global Christianity – A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population. *Pew Research Center*, December 19, 2011. URL: www.pewforum.org/Christian/Global-Christianity-worlds-christian-population.aspx.
- Goddard, Hugh. *A History of Christian-Muslim Relations*. Edinburgh Univ. Press, 2000. 212 p.
- Gontaut-Biron, Raoul de. *Comment la France s'est installée en Syrie (1918–1919)*. Paris: Plon-Nourrit et Cie, 1923. 354 p.
- Gottfried, Paul E. *Multiculturalism and the Politics of Guilt: Towards a Secular Theocracy*. Columbia – London: Univ. of Missouri Press, 2002. 158 p.
- Graves, Philip. *Palestine, The Land of Three Faiths*. London: J. Cape, 1923.
- Graziano, Manlio. *The Long Crisis of the Nation-State and the Rise of Religions to the Public Stage / Philosophy and Social Criticism* (Sage), 2016. P. 1–6.
- Griffith, Sidney H. *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton – Oxford: Princeton Univ. Press, 2008. 220 p.

- Grim, Brian J.; Finke, Roger. *The Price of Freedom Denied: Religious Persecution and Conflict in the Twenty-First Century*. New York: Cambridge Univ. Press, 2011. (Cambridge Studies in Social Theory, Religion, and Politics). 257 p.
- Griswold, Eliza. Is This the End of Christianity in the Middle East? // *New York Times Magazine*, July 22, 2015. URL: <http://www.nytimes.com>.
- Gutkowski, Stacey. Chapter 7: Restructuring the Secular Habitus // *Secular War*. P. 210–238.
- Haas, Ernst B. The Reconciliation of Conflicting Colonial Policy Aims: Acceptance of the League of Nations Mandate System // *International Organization* (Univ. of Wisconsin Press), Vol. 6, No. 4 (Nov., 1952). P. 521–536.
- Habermas, Jürgen. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Cambridge: Polity Press, 2010. 361 p.
- Habermas, Jürgen; et al. *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-secular Age*. Cambridge: Polity Press, 2010. 86 p.
- Hakim, Carol. *The Origins Of The Lebanese National Idea, 1840–1920*. Berkeley – Los Angeles – London: Univ. of California Press, 2013. 364 p.
- Halawi, Ibrahim. The Geopolitical Challenges to Secularism in the Arab World: A Refutation to the Deterministic Incompatibility between Islam and Secularism // *Jil Magazine*, 2014, Vol. 1. P. 29–32.
- Hamilton, Clive. *The Freedom Paradox: Towards A Post-Secular Ethics*. Crows Nest: Allen&Unwin, 2008. 274 p.
- Hammond, Phillip E. *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*. Univ. of California Press, 1985. 375 p.
- Hann, Chris. The Heart of the Matter: Christianity, Materiality, and Modernity // *Current Anthropology*, Vol. 55, No. S10: The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions (Dec., 2014). P. S182–S192.
- Haseeb, Khair El-Din. (Interview:) The Arabs ... where to now? (Programme “Al-Magazine Al-Siyassi Al-Yawm”) // *Contemporary Arab Affairs*, 2014, Vol. 7, Issue 4. P. 576–594.
- Hazri, Tengku Ahmad. Post-Secular Piety: Interfaith Prospects and Promises // *Pluto*, Vol. 2, No. 3: Islam and Civilisational Renewal. P. 552–555.
- Henley, Alexander. ‘Religion’ and the study of ‘religious leadership’: some observations from Lebanon // *Critical Religion* (Harvard Univ.), Sep., 29, 2014. URL: <http://criticalreligion.org/2014/09/29/religion-and-the-study-of-religious-leadership-some-observations-from-lebanon>.

- Hervieu-Leger, D. Individualism, the validation of faith, and the social nature of religion in modernity // *The Blackwell companion to sociology of religion* / Ed. by R.K. Fenn. Oxford: Blackwell, 2001. P. 161–175.
- Heyberger, Bernard. Les chrétiens au Proche-Orient: De la compassion à la compréhension. Paris: Manuels Payot, 2013. 157 p.
- Hill, Norman L. The Conference in International Relations // *The Southwestern Political and Social Science Quarterly*, Vol. 8, No. 3 (December, 1927). P. 272–288.
- Historical News // *The American Historical Review*, Vol. 26, No. 1 (Oct., 1920). P. 154–190.
- Hopwood, Derek. The Russian Presence in Syria and Palestine: Church and politics in the Near East. Oxford, 1969. 232 p.
- Hunter, Ian. The Secularisation of the Confessional State: The Political Thought of Christian Thomasius. Cambridge University Press, 2007. 210 p.
- Hurd, Elizabeth Shakman. Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion. Princeton: Princeton University Press, 2015. 216 p.
- Hurd, Elizabeth Shakman. The Politics of Secularism in International Relations. Princeton – Oxford: Princeton Univ. Press, 2008. – (Princeton Studies in International History and Politics). 247 p.
- Hyamson, Albert M. British Projects for the Restoration of Jews to Palestine // *Publications of the American Jewish Historical Society*, 1918, No. 26. P. 127–164.
- Inayatullah, Sohail; Boxwell, Gail (eds.). Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader. London: Pluto Press, 2003. 374 p.
- International Notes // *The Journal of International Relations*, Vol. 11, No. 1 (Jul., 1920). P. 120–154.
- International Relations, I. // *Political Science Quarterly*, Vol. 36, No. 3, Supplement (Sep., 1921). P. 1–13.
- Issawi, Charles Ph. An Economic History of the Middle East and North Africa. London: Methuen & Co. Ltd., 1982. 304 p.
- Jamieson, Alan G. Faith and Sword: A Short History of Christian–Muslim Conflict. London: Reaktion Books, 2006. 256 p.
- Jenkins, Philip. The Lost History of Christianity: The Thousand-Year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa, and Asia – and How It Died. Harper Collins e-books, 2008. P. 242.
- Jenkins, Philip. The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South. Oxford Univ. Press, 2006. 252 p.

- Jenkins, Philip. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford University Press, 2002. 270 p.
- Jessup, Henry W. *The Future of the Ottoman Empire // The Annals of the American Academy of Political and Social Science* (Sage Publ.), Vol. 84: International Reconstruction (Jul., 1919). P. 6–29.
- Jorda I. Die Westmächte und die Araber // *Zeitschrift für Politik* (Nomos), Vol. 31, No. 5 (Mai, 1941). P. 294–302.
- Juergensmeyer, Mark. *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*. Berkeley – Los Angeles – London: Univ. of California Press, 2008. 359 p.
- Juergensmeyer, Mark. *Terror in the Mind of God: the Global Rise of Religious Violence*. California: Univ. of California Press, 2003. 318 p.
- Juergensmeyer, Mark. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. California: Univ. of California Press, 1994. (Comparative studies in religion and society). 292 p.
- Karpat, Kemal H. The Ottoman emigration to America, 1860–1914 // *International Journal of Middle East Studies*, 1985, No. 17. P. 175–209.
- Keane, Webb. *What Is Religious Freedom Supposed to Free? // Politics of Religious Freedom*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2015. P. 57–65.
- Kerrin, Jonathan Denzil. *Religious Trends within the Syrian Civil War: An Analysis of Religion as a Dynamic and Integral Part of the Conflict / Univ. of Pretoria*. MA thesis, February 2014. 129 p.
- Khashan, Hilal. The Lebanese State: Lebanese Unity and the Sunni Muslim Position // *International Sociology*. March 1992. Vol. 7, Issue 1. P. 85–97.
- Khater, Akram F. *Inventing Home: Emigration, Gender, and the Middle Class in Lebanon, 1870–1920*. Berkeley: Univ. of California Press, 2001. 259 p.
- Khatib, Kate. *Automatic Theologies: Surrealism and the Politics of Equality // Vries, Hent de; Sullivan, Lawrence E. (eds.) Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham Univ. Press, 2006. P. 617–632.
- El-Khoury, Gabi. *National Accounts Statistics of the Arab Countries: Selected Indicators // Contemporary Arab Affairs*, 2016, Vol. 9, No. 1. P. 157–161.
- Kirisci, Kemal. *The Consequences of Chaos: Syria's Humanitarian Crisis and the Failure to Protect*. Brookings, 2016. 34 p.
- Kolinsky, Martin. *Law, Order and Riots in Mandatory Palestine, 1928–35*. London – New York: Palgrave Macmillan – St. Martin's Press, 1993. 295 p.

- Kühne, Hartmut. Interaction of Aramaeans and Assyrians on the Lower Khabur // Syria, T. 86 (2009). P. 43–54.
- Laurie, Thomas. Historical Sketch of the Syria Mission / American Board of Commissioners for Foreign Missions. Boston: Missionary House, 1862. 32 p.
- Lepsius, Johannes. Le rapport secret sur les massacres d'Arménie. Paris: Payot, 1918. 332 p.
- Lewis, Bernard. Secularism in the Middle East // *Revue de Métaphysique et de Morale* (Presses Universitaires de France), 100e Année (Avril–Juin 1995), No. 2: La Sécularisation. P. 151–164.
- Lewis, Bernard. The Middle Eastern Reaction to Soviet Pressures // *Middle East Journal*, Vol. 10, No. 2 (Spring, 1956). P. 125–137.
- Leydenbach, Claire. Le loup et la bergerie: Quel âge post-séculier? // *Le Jeudi*. 11–17.06.2015. P. 42.
- Lipka, Michael. Concern for Christians in the Middle East helps drive historic meeting between Catholic, Orthodox leaders / Pew Research Center. Feb 11, 2016. URL: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/02/11/concern-for-christians-in-the-middle-east-helps-drive-historic-meeting-between-catholic-orthodox-leaders>.
- Lybarger, Loren D. Identity and Religion in Palestine: The Struggle between Islamism and Secularism in the Occupied Territories. Princeton – Oxford: Princeton Univ. Press, 2007. – (Princeton Studies in Muslim Politics). 265 p.
- MacFie, Alexander Lyon. British Intelligence and the Causes of Unrest in Mesopotamia, 1919–1921 // *Middle Eastern Studies*, Vol. 35, No. 1 (Jan., 1999). P. 165–177.
- MacInnes, Rennie. The Question of a Hebrew-Christian Colony in Palestine // The Christian Approach to the Jew. Report of Conferences on the Subject Held at Budapest and Warsaw in April 1927. London, 1927.
- Maggiolini, Paolo. Arabi Cristiani di Transgiordania: Spazi politici e cultura tribale (1841–1922). Milano: FrancoAngeli, 2011. 299 p.
- Mahmood, Saba. Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report. 2015. 248 p.
- Mahmood, Saba. Religious Freedom, Minority Rights, and Geopolitics // Politics of Religious Freedom / Ed. by W.F. Sullivan, E.Sh. Hurd, S. Mahmood, P.G. Danchin. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2015. P. 142–148.
- Mahmood, Saba. Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide? // Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech / The

- Townsend Center for the Humanities. Berkeley: Univ. of California Press, 2009. P. 64–100.
- Marian, Michel. L'Église et les chrétiens d'Orient au tournant de la guerre du Golfe // *Esprit*, No. 172 (6) (Juin 1991). P. 262–273.
- Marshall, Paul; Gilbert, Lela; Shea, Nina. Persecuted: The Global Assault on Christians. Nashville (TN): Thomas Nelson, 2013. 404 p.
- Marshall, Ruth. Christianity, Anthropology, Politics // *Current Anthropology*, Vol. 55, No. S10: The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions (Dec., 2014). P. S344–S356.
- Matthews, M. Alice. Chronicle of International Events // *The American Journal of International Law*, Vol. 14, No. 3 (Jul., 1920). P. 421–449.
- Melson, Robert F. Revolution and Genocide: On the Origins of the Armenian Genocide and the Holocaust. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1992. 386 p.
- The Middle East after Arab Spring – a perspective from Southern Lebanon / Interview with Hosam Matar (by Răzvan Munteanu), 28 June 2016. P. 1–8.
- Moaddel, Mansoor. Religion and the State: The Singularity of the Jordanian Religious Experience // *International Journal of Politics, Culture, and Society*, Vol. 15, No. 4 (Summer, 2002). P. 527–568.
- Morgenthau, Henry. Mémoires de l'ambassadeur Morgenthau : vingt-six mois en Turquie. Paris: Payot, 1919. 348 p.
- Moussalli, Ahmad S. Virtual Realities: Jihadi Universalism versus Neo-Imperialist Globalism / Paper to the Conference on Use of the Internet to Counter the Appeal of Extremist Violence / Naif Arab University for Security Sciences, Riyadh, Saudi Arabia, 24–26 January 2011. 17 p.
- Mufti, Aamir R. Secularism and Minority Elements of a Critique // *Social Text*, No. 45 (Winter, 1995). P. 75–96.
- Nader, Laura. Culture and Dignity: Dialogues Between the Middle East and the West. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013. 240 p.
- Nancy, Jean-Luc. Church, State, Resistance // Vries, Hent de; Sullivan, Lawrence E. (eds.) Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World. New York: Fordham Univ. Press, 2006. P. 102–112.
- Nisan, Mordechai. Minorities in the Middle East: A History of Struggle and Self-Expression. 2nd ed. Jefferson – London: McFarland & Co., 2002. 342 p.
- Norris, Pippa; Inglehart, Ronald. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. Cambridge Univ. Press, 2004. P. 216–217.
- Pankhurst, Reza. The Inevitable Caliphate? A History of the Struggle for Global Islamic Union, 1924 to the Present. N-Y: Oxford Univ. Press, 2013. 280 p.

- Pappé, Ilan. *The Forgotten Palestinians: A History of the Palestinians in Israel*. New Haven And London: Yale Univ. Press, 2011. 336 p.
- Phillips, Christopher. *Sectarianism and conflict in Syria* // *Third World Quarterly* (Routledge), 2015, Vol. 36, No. 2. P. 357–376.
- Pintak, Lawrence. *Seeds of Hate: How America's Flawed Middle East Policy Ignited the Jihad*. London: Pluto Press, 2003. 360 p.
- Pison, Gilles. *Tous les pays du monde*, 2001 / *Population et Sociétés*, juillet-août 2001, No. 370. P. 1–8.
- Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* / Ed. by Hent de Vries, Lawrence E. Sullivan. New York: Fordham Univ. Press, 2006. 796 p.
- Politics of Religious Freedom* / Ed. by Winnifred Fallers Sullivan, Elizabeth Shakman Hurd, Saba Mahmood, Peter G. Danchin. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2015. 350 p.
- Prince El-Hassan bin Talal: "Jordanian Christians are Fully Integrated" // *Middle East Quarterly*, Winter 2001, Vol. 8, No. 1.
- Priority List: Annex to: Sigint Intelligence Requirements-1948; Draft Report by the Joint Intelligence Committee, 11th May 1948 // Aldrich, Richard and Coleman, Michael. *The Cold War, the JIC and British Signals Intelligence*, 1948, *Intelligence and National Security*, 1989, Vol. 4, No. 3, 535–549.
- Progress of the World // *The North American Review*, Vol. 211, No. 775 (Jun., 1920). P. 849–856.
- Quel âge post-séculier? Religions, démocraties, sciences / Stavo-Debaugé, Joan; Gonzales, Philippe; Frega, Roberto (éds). Paris: EHESS, 2015. (*Raisons pratiques*, Vol. 24). 415 p.
- Rabo, Annika. 'We are Christians and we are equal citizens': perspectives on particularity and pluralism in contemporary Syria // *Islam and Christian-Muslim Relations*. 2012, Vol. 23, No. 1. P. 79–93.
- Ricken, Friedo S.J. *Postmetaphysical Reason and Religion* // Habermas J. et al. *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge: Polity Press, 2010. 87 p.
- Robertson, Roland. *Antiglobal Religion* // *Global Religions: An Introduction* / Ed. by M. Juergensmeyer. Oxford University Press, 2003. P. 110–123.
- Roy, Olivier. *Secularism Confronts Islam* / transl. by G. Holoch. New York: Columbia Univ. Press, 2007. 128 p.
- Ruether, Rosemary Radford. *Listening to Middle Eastern Christians* // *New Blackfriars* (Wiley), Vol. 69, No. 816 (May 1988). P. 204–209.

- Saad-Ghorayeb, Amal. *Hizbu'llah: Politics and Religion*. London - Sterling: Pluto Press, 2002. 254 p.
- Safa, Elie. *L'emigration libanaise* / Préf. de A. Naccache. Beyrouth: Université Saint Joseph, 1960. 325 p.
- The Secular and the Sacred: Nation, Religion and Politics / Ed. by W. Safran. London: Frank Cass, 2005. 261 p.
- Saliba, Najib E. *Emigration from Syria and the Syrian-Lebanese Community of Worcester*, MA. Ligonier, PA: Antakya Press, 1992.
- Sardar, Ziauddin; Davies, Merryl Wyn. *American Dream: Global Nightmare*. Cambridge: Icon Books, 2004. 287 p.
- Schlicht, Alfred. *Frankreich und die syrischen Christen 1799–1861: Minoritäten und europäischer Imperialismus im Vorderen Orient*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1981. (Islamkundliche Untersuchungen, Band 61). 331 p.
- Schmidt, Karsten. *Säkularisierung und die Weltreligionen*. P. 1–16.
- Scott, David; Hirschkind, Charles (eds.). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford University Press, 2006. (Cultural Memory in the Present). 367 p.
- Secularism and Personal Status Codes in Lebanon: Interview with Marie Rose Zalzal, Esquire // *Middle East Report* (MERIP), No. 203: Lebanon and Syria: The Geopolitics of Change (Spring, 1997). P. 37–39.
- Secularism on the Edge: Rethinking Church-State Relations in the United States, France, and Israel / Edited by Jacques Berlinerblau, Sarah Fainberg, Aurora Nou. Palgrave Macmillan, August 2014. 316 p.
- Seiple, Chris. Religion and Responsible American Engagement of the Middle East // *The Review of Faith & Intern. Affairs*, Summer 2016, Vol. 14, No. 2. P. 6–13.
- Shattuck, Gardiner H., Jr. "True Israelites": Charles Thorley Bridgeman and Anglican Missions in Palestine, 1922–1948 // *Anglican and Episcopal History*, Vol. 77, No. 2 (June, 2008). P. 115–149.
- Smith, James K.A. *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-Secular Theology*. Baker Academics – Paternoster Press, 2004. 291 p.
- Smith, James K.A. *Secular Liturgies and the Prospects for a "Post-Secular" Sociology of Religion* // *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society* / Social Science Research Council. New York – London: New York Univ. Press, 2012. P. 159–184.
- Stavo-Debaugé, Joan; Gonzales, Philippe; Frega, Roberto (éds). *Quel âge post-séculier? Religions, démocraties, sciences*. Paris: EHESS, 2015. (Raisons pratiques, Vol. 24). 415 p.

- Tanenbaum, Jan Karl. France and the Arab Middle East, 1914–1920 // *Transactions of the American Philosophical Society*. 1978, Vol. 68, No. 7. P. 1–50.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Belknap, 2007. 874 p.
- Teule, Herman. Middle Eastern Christians and Migration: Some Reflections // *Journal of Eastern Christian Studies*, 2002, No. 1–2.
- The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society / Ed. by Philip Gorski, David Kyuman Kim, John Torpey, Jonathan VanAntwerpen / Social Science Research Council. New York and London: New York University Press, 2012. 375 p.
- Thomas J. Coleman III, Ralph W. Hood Jr. and John R. Shook. An Introduction to Atheism, Secularity, and Science // *Science, Religion & Culture*. Special Issue: Atheism, Secularity, and Science. June 2015, Vol. 2(3). P. 1–14.
- Utley, Freda. *Will the Middle East Go West?* Chicago: Henry Regnery Co., 1957. 198 p.
- Valaskivi, Katja. Dimensions of Innovationism // *Post-Secular Society* / Ed. by Nynäs, Peter; Lassander, Mika; Utriainen, Terhi. London: Transaction, 2012. P. 129–156.
- Valenta, Markha G. How to Recognize a Moslem When You See One: Western Secularism and the Politics of Conversion // Vries, Hent de; Sullivan, Lawrence E. (eds.) *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham Univ. Press, 2006. P. 444–474.
- Vergani, Matteo. *Neojihadism and Muslim–Christian Relations in the Mindanao Resistance Movement: A Study of Facebook Digital Narratives, Islam and Christian–Muslim Relations*, 2014. DOI: 10.1080/09596410.2014.902182
- Wagner, Donald E. *Dying in the Land of Promise: Palestine and Palestinian Christianity from Pentecost to 2000*. London: Melisende Press, 2003. 307 p.
- Wagner, Steven. *Intelligence and the Origins of the British Middle East* // *The Journal of Imperial and Commonwealth History* (Routledge), 2015. Vol. 43, No. 4. P. 721–743.
- Weiner, Justus Reid. *Human Rights of Christians in Palestinian Society*. Jerusalem: Jerusalem Center for Public Affairs, 2005. 47 p.
- White, Benjamin Thomas. *The Emergence of Minorities in the Middle East: The Politics of Community in French Mandate Syria*. Edinburgh University Press, 2011. 254 p.
- White, Benjamin Thomas; Gorgas, Jordi Tejel. The Fragments Imagine the Nation? Minorities in the Modern Middle East and North Africa // *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2016, Vol. 43, No. 2, 135–139.

- Wright, Quincy. The Bombardment of Damascus // *The American Journal of International Law*, Vol. 20, No. 2 (Apr., 1926). P. 263–280.
- Yacoub, Joseph. La marginalisation des chrétiens d'Irak // *Confluences Méditerranée*. 2008. Vol. 3, No. 66: Chrétiens d'Orient. P. 83–98.
- Yadgar, Yaacov. Traditionism / *Cogent Social Sciences*, 2015, No. 1. URL: <http://dx.doi.org/10.1080/23311886.2015.1061734>. 17 p.
- Yazbeck Haddad, Yvonne; Fischbach, Rahel. Interfaith Dialogue in Lebanon: Between a Power Balancing Act and Theological Encounters // *Islam and Christian-Muslim Relations*, 2015. URL: <http://dx.doi.org/10.1080/09596410.2015.1070468>.
- Yohannan, Abraham. The Death of a Nation. The Ever Persecuted Nestorians or Assyrian Christians. New York – London: Knickerbocker Press, 1916. 171 p.
- Zebiri, Kate. Muslim Anti-Secularist Discourse in the Context of Muslim-Christian Relations // *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 9, No. 1, 1998. P. 47–50.
- Zebiri, Kate. Muslims and Christians Face to Face. Oxford: Oneworld Publ., 2000. 258 p.
- Zeidan, David. The Resurgence of Religion: A comparative study of selected themes in Christian and Islamic fundamentalist discourses. Leiden – Boston: Brill, 2003. (Studies in the history of religions, Vol. 96). 405 p.
- Абдо, Самир. Аль-масихийун ас-сурийун: кадиман ва хадисан (Сирийские христиане: прошлое и настоящее). Дамаск: Дар Аля ад-Дин, 2002. 116 с.
- Абу Руман, Мухаммад. Аль-исламийун ва-д-дин ва-с-саура (Исламисты, вера и революция). Фридрих Эберт, Мактаб аль-Урдун ва-ль-Ирак – Мактаб Сурия. 2013. 86 с.
- Аль-барамидж ашкаль альван. URL: <http://ashkalalwan.org/all-programs>.
- Аль-Акль, Джахад Насри. Аль-хиджра аль-хадиса мин Любнан ва тааты аль-муассасат ар-расмийа ва-ль-ахлийа мааха 1860–2000 (Ливанская эмиграция в новейший период и официальная и народная предпринимательская деятельность). Бейрут: Дар ва-мактабат ат-турас аль-адаби, 2002. 443 с.
- Аль-Алауви, Мухаммад Абд аль-Хади. Аль-хиджрат аль-хариджийа мин ва иля Сурия фи ль-аср аль-усманий 1831–1916 (Проблема внешней сирийской миграции в османский период) / Дамасский университет, историческое отделение. (Диссертация). Дамаск: Дар аль-Васим, 2003. 346 с.

Ганадри, Самих. Аль-махд аль-араби: Аль-масихийин аль-машрикийин аля мада альфей ам ва-ль-ияка аль-мутабадиля ма-ль-ислям (Колыбель арабов: Ближневосточные христиане на протяжении двух тысячелетий и их взаимоотношения с исламом). Хайфа: Мактабат Куль шай, 2011. 608 с.

Дагер, Масуд. Аль-хиджра аль-любнания иля Миср: «хиджрат аш-шувам» (Ливанская эмиграция в Египет: «эмиграция сирийцев») / Ливанский ун-т. Бейрут, 1986. 466 с.

Зияде, Никула. Аль-масихийа ва-ль-араб (Христианство и арабы). Дамаск: Кадмус, 2001. 274 с.

Аль-Хахим, Юсеф. Бейрут ва Любнан фи ахд Аль Усман (Бейрут и Ливан в османский период). Бейрут: Дар ан-нахар лин-нашр, 1991. 327 с.

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ И ИНТЕРНЕТ-ПОРТАЛЫ

Императорское православное палестинское общество. URL: <http://www.ippo.ru>.

Международная жизнь. URL: <https://interaffairs.ru>.

Министерство иностранных дел РФ. URL: <http://www.mid.ru>.

Мусульмане России. Официальный сайт Духовного управления мусульман РФ. URL: <http://dumrf.ru>.

НьюсРу. URL: <http://www.newsru.com>

Религаре, 2.04.2015. URL: <http://www.religare.ru>.

Российский совет по международным делам. URL: <http://russiancouncil.ru>.

Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. <http://www.patriarchia.ru>.

Business Insider. <http://www.businessinsider.com>.

Catholic Near East Welfare Association (CNEWA). URL: <http://www.cnewa.org>.

The Christian Post, 2014. URL: <http://www.christianpost.com>.

CNN, 2014. URL: <http://edition.cnn.com>.

Catholic Culture. <http://www.catholicculture.org>.

The Daily Star

Jadaliyya. URL: <http://www.jadaliyya.com>.

Neue Zürcher Zeitung. Archiv für Zeitgeschichte der ETH, Zürich

Pew Research Center. URL: www.pewforum.org.

US Senate Select Committee on Intelligence. <http://www.intelligence.senate.gov>.

Vanguard. URL: <http://www.vanguardngr.com>.

Научное издание

САРАБЬЕВ Алексей Викторович

**ХРИСТИАНЕ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА:
ВЧЕРА, СЕГОДНЯ... ЗАВТРА?**

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

Подписано 21.06.2017
Формат 60х90/16. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 16,5. Уч.-изд. л. 10,8.
Тираж 700 экз. Зак. №311

Федеральное государственное
бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107031 Москва, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
E-mail: izd@ivran.ru

Отпечатано в типографии ООО «Издательство МБА».
Москва, ул. Озерная, 46. Тел.: (495) 726-31-69, 623-45-54, 625-38-13
E-mail: izmba@yandex.ru. Генеральный директор С.Г. Жвирбо