

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
НАУКИ ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК**

На правах рукописи

ЗАХАРОВ Руслан Викторович

**ЭВОЛЮЦИЯ ПОЛИТИЧЕСКИХ ПОЗИЦИЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ОБЩИНЫ
В ИСТОРИИ ЛИВАНА В XX ВЕКЕ**

Специальность 5.6.2. Всеобщая история

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель:
Доктор исторических наук
Сарабьев Алексей Викторович

Москва, 2025

Оглавление

Введение	4
Глава I. Историко-географические факторы развития православной общины Ливана в период XIX — начала XX вв.	28
1.1 <i>Положение христианского населения в рамках рум миллета Османской империи.....</i>	<i>28</i>
1.2. <i>Динамика численности и расселения православной общины в Ливане</i>	<i>33</i>
1.3. <i>Социально-экономическое развитие православной общины Ливана в период с XIX начала XX вв.</i>	<i>40</i>
<i>Выводы по главе.....</i>	<i>46</i>
Глава 2. Участие православной сиро-ливанской элиты в развитии идеологических концепций арабского мира в первой половине XX в.	48
2.1. <i>Проблема национальной и культурной самоидентификации православной общины.....</i>	<i>48</i>
2.2. <i>Формирование идеологических течений в среде православной общины в конце XIX — первой половине XX вв.....</i>	<i>51</i>
2.3. <i>Греко-арабское противостояние за антиохийский престол и формирование арабской идентичности Антиохийской церкви в конце XIX — первой половине XX вв.</i>	<i>62</i>
2.4. <i>Формирование идей арабского национализма среди православной общины в первой половине XX в.: от Мишеля Афляка до Константина Зурайка.....</i>	<i>70</i>
2.5. <i>Развитие сирийского и ливанского национализма среди православной общины в первой половине XX в.: от Антуна Сааде до Шарля Малика.....</i>	<i>84</i>
<i>Выводы по главе.....</i>	<i>94</i>

Глава 3. Политическое развитие православной общины во второй половине XX в.	96
3.1. Место православной общины в государственно-конфессиональной системе Ливана после заключения Национального пакта.....	96
3.2. Внешнеполитические связи православной общины	109
3.3. Православная община в предвоенный период. Кризис 1958 г.....	113
3.4. Попытки консолидации православной общины и выработки общей позиции	124
3.5. Миротворческая позиция Антиохийской православной церкви.....	133
3.6. Православные христиане в рядах левых и маронитских группировок....	138
3.7. Развитие православной общины после подписания Таифских соглашений	146
Выводы по главе.....	151
Заключение	154
Список источников и литературы	158

Введение

Актуальность темы исследования

Актуальность настоящего диссертационного исследования объясняется не только повышенным интересом экспертных кругов к судьбе ближневосточных христиан, учитывая трагические события, начавшиеся в ряде государств арабо-мусульманского мира с 2011 года, но и пристальным вниманием, которое обращает российская дипломатия на ближневосточный регион в рамках стратегического разворота Российской Федерации на восток.

Представляется, что в сложившихся условиях критически важным для российской дипломатии является поиск новых партнеров и союзников. Продолжающаяся внутривосточная нестабильность в странах Ближнего Востока, особенно в регионе Леванта, привела не только к кровавым вооруженным конфликтам, но и к уменьшению численности христианского населения различных вероисповеданий вследствие распространения доселе несвойственных многоконфессиональным обществам Сирии, Ливана и Ирака течений ислама.

Наиболее существенным здесь является то, что Российская Федерация была одним из немногих государств, откликнувшихся на беду ближневосточных христиан. В свою очередь, христиане, особенно православных деноминаций, в большинстве своем смогли сохранить добрую память о более чем полуторавековом присутствии России на землях Сирии и Ливана.

Следует иметь в виду, что сами по себе христиане Ливана достаточно различны не только, собственно, в части доктрин, церковной истории и обрядовых особенностей (католики-марониты, православные, протестанты, греко-католики и тд.), но и в своем восприятии ливанской действительности, а именно в идеологических взглядах (маронитизм, арабизм, ливанский национализм, пансирианизм и тд.), внешнеполитической ориентации (Сирия, Франция и тд.). Вместе с тем, Ливан — это единственная страна Ближнего Востока, где христиане не только сохранились как большая конфессиональная группа с точки зрения

численности, но и стали значимым фактором во внутривнутриполитической жизни страны.

Таким образом, выбор православной общины Ливана как центрального объекта темы диссертации обуславливается не только ее исторической и культурной значимостью в контексте истории страны, но и проявляемым к ней интересом со стороны российской дипломатии и неправительственных организаций. Возвращение России на Ближний Восток и закрепление на позиции лидирующей страны невозможно без опоры на внешних акторов. Православные христиане, в отличие от других христианских общин Ливана, остаются наиболее дружественной по отношению к Российской Федерации конфессиональной группой, имеющей давние исторические и культурные связи с нашей страной.

Источниковая база исследования

Используемые в настоящей диссертации источники будет целесообразно поделить на несколько групп: работы основоположников основных идеологических течений, получивших распространение в Ливане во второй половине XX века; материалы ливанских СМИ и публикации в прессе; нормативно-правовые документы; опубликованные по итогам переговоров коммюнике и заявления,; архивные материалы ГАРФ и Лиги Наций.

Большинство документов были впервые введены в научный оборот в отечественном востоковедении. Значительная часть текстов интересующих документов и архивных материалов была найдена на страницах неопубликованных диссертационных и магистерских исследований ливанских авторов, посвященных рассматриваемой проблематике, ливанских газет, редких книг. При этом, источниковая база исследования формировалась с учетом объективных сложностей работы с первоисточниками в самом Ливане.

Первый блок источников представлен материалами ливанских СМИ и газетными статьями, которые, ввиду практического отсутствия актуальной литературы по рассматриваемому периоду, составляют львиную долю источниковой базы. Основной упор делается на три газеты: «Ас-Сафир», «Аль-Анвар» и «Ан-Нахар».

Ежедневная газета «Ас-Сафир» впервые была опубликована в 1974 г., за короткий период став одним из рупоров идей арабского национализма и панарабизма в Ливане¹. Своей левой ориентации газета обязана ее основателю Талалу Салману, который, хоть и не являлся членом сирийского отделения Партии арабского социалистического возрождения (БААС), но всецело поддерживал ее идеи и контакты с видными деятелями арабского национализма в Сирии и Палестине. Газета стала платформой для левых политических течений, а на ее страницах часто появлялись интервью с приверженцами арабского национализма, панарабизма, сирийского национализма, коммунистами. В связи с этим газете очень импонировали патриотическая и пропалестинская позиция Антиохийской православной церкви.

После начала гражданской войны в Ливане в 1975 году «Ас-Сафир» заняла позицию полного неприятия гражданского противостояния и дистанцирования от правых политических сил, политика которых, по мнению «Ас-Сафир», была одной из причин кровопролития. Критике подвергались, в том числе, различные проекты мирного урегулирования, предложенные православными политиками, которые относили себя к сторонникам идей ливанского национализма и представляли интересы маронитских группировок.

Схожей с «Ас-Сафир» позицией отличалась газета «Аль-Анвар»². Основанная в 1953 году газета придерживалась патриотического, пропалестинского курса. «Аль-Анвар» также открыто критиковала правые политические силы, поддерживала палестинские фракции и предоставляла площадку для левых политических группировок.

Совершенно противоположного дискурса придерживалась праволиберальная газета «Ан-Нахар», основанная ливанским журналистом Гассаном Туэйни и считавшаяся основным соперником «Ас-Сафир» в продвижении идеологических нарративов³. В общих чертах газету можно охарактеризовать как рупор православной элиты, придерживающейся идей

¹ Ас-Сафир // URL: <https://archive.assafir.com/#/home> (дата обращения: 01.02.24)

² Аль-Анвар // URL: <https://www.alanwar.com/index.php> (дата обращения: 01.02.24)

³ Ан-Нахар // URL: <https://www.annahar.com> (дата обращения: 01.02.24)

ливанского национализма во внутренней политике и прозападного курса во внешней. Следует отметить, что в целом в странах незападного мира локальный национализм и прозападный выбор логично дополняют друг друга, фрагментируя регионы на разобщенные и, соответственно, зависимые извне небольшие сообщества.

Во второй блок источников включены основные работы идеологов арабского, сирийского и ливанского национализма. Значительная часть настоящей диссертации построена на основе анализа трудов М.Афляка⁴, К.Зурайка⁵, А.Сааде⁶ и Ш.Малика⁷, оказавших значительное влияние на динамику внутривосточных процессов в Ливане и на православную общину в частности.

Особый вклад в разработку идеологических концепций арабского национализма и панарабизма внесли выходцы из православной общины Сирии и Ливана — Мишель Афляк и Константин Зурайк. Оба из указанных идеологов арабского национализма значительную часть своих трудов посвятили роли религии, особенно ислама, в чаемом объединенном арабском государстве, правам национальных и религиозных меньшинств в арабском обществе, предпочтительной экономической модели развития арабского государства, взаимоотношениям с Западом и западной культурой, проблеме упадка и цивилизационной отсталости арабских обществ.

Одним из немногих представителей ливанского национализма среди выходцев из православной общины является Шарль Малик, занимавший пост

⁴ Афляк, Мишель. Фи сабиль аль-баас, аль-джуз аль-авваль (На пути возрождения. Часть первая) // Бейрут: Дар ат-Талиа лин-Нашр ва-ат-Тибаа, 1973. 318 с.

⁵ Зурайк, Константин. Фи аль-ма'рака аль-хадара (В борьбе за цивилизацию) // Бейрут: Дар аль-'Ильм лиль-Малайин, 1964. 426 с.

Зурайк, Константин. Нахну ва-аль-мустакбаль (Мы и будущее) // Бейрут: Дар аль-'Ильм лиль-Малайин, 1980. 362 с.

Зурайк, Константин. Аль-ва'й аль-кавми (Этническое самосознание) // Бейрут: Дар аль-Макшув, 1939. 239 с.

⁶ Сааде, Антун. Аль-мухадарат аль-'ашр (десять лекций) // Бейрут: Дар Фикр аль-Абхас ва-ан-Нашр, 2018. 200 с. Сааде, Антун. Аль-макалят ас-сиясийя. Аль-джинсийят ас-сурийя ва аль-любнанийя ва аль-филястынийя (Политические статьи: сирийская, ливанская и палестинская национальности) [Электронный ресурс] // URL: <https://antoun-saadeh.com/works/book/book1/44>

⁷ Malik, Charles. Christianity in the Near East // Beirut: Charles Malik Institute, 1951. 22 p.;
 Malik, Charles. The Near East: The Search for Truth // Beirut: Charles Malik Institute, 1952. 32 p.;
 Malik Charles. The Lebanon we Want to Build up // Beirut: Charles Malik Institute, 1980. 16 p.

министра иностранных дел Ливана в период с 1956 по 1958 годы. Ш. Малик оставил после себя многочисленные философские и политологические труды, в которых он размышлял об идеальном устройстве ливанского общества и месте Ливана в арабо-мусульманском мире, рассматривая его как уникальное в своем роде ближневосточное государство, которое не относится ни к Востоку, ни к Западу.

Значительной популярностью в ливанском обществе пользовались труды Антуна Сааде, посвященные единству сирийской нации и концепции «Великой Сирии». Православные Ливана, разделенные со своими единоверцами в Сирии из-за политики французских властей, видели в идеях А. Сааде возможность воссоединения в рамках одного государства.

Третий блок источников включает в себя материалы, отражающие общее историческое развитие Ливана и не связанные напрямую с православной общиной, но косвенно затрагивающие ее. К их числу относятся, в том числе, неписанные условия Национального пакта от 1943 года, Каирские договоренности между Организацией освобождения Палестины и ливанскими властями от 1969 года⁸, Таифские мирные соглашения от 1989 года⁹.

Четвертый блок источников представлен нормативно-правовыми документами организаций, действовавших в Ливане в рассматриваемый период. Сюда стоит отнести документы Партии арабского социалистического возрождения

⁸Иттифакийя аль-Кахира (Договоренности в Каире) // URL: <https://www.lstatic.org/PDF/documents/cairo-agreement-1969.pdf>

⁹ Таифские мирные соглашения // URL: https://peacemaker.un.org/sites/peacemaker.un.org/files/LB_891022_Taif%20Accords.pdf

(БААС)¹⁰, Движения православной молодежи¹¹, Православного фронта¹², Православной ассоциации¹³.

Отдельно стоит упомянуть публикации православными политиками различных проектов по урегулированию межконфессионального противостояния, охватившего Ливан в года гражданской войны. Сюда стоит отнести совместное заявление по итогам расширенного заседания Национального православного собрания в 1983 году¹⁴, коммюнике по итогам заседаний Христианского конгресса (1984 г.) и Христианской инициативы мира (1986 г.)¹⁵.

Пятый блок источников представлен различными архивными материалами, включая Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ) и архивы Лиги наций.

Материалы, найденные в архивах ГАРФ, касаются, прежде всего, вопросов внешней политики советского руководства и Русской православной церкви по отношению к Антиохийскому патриархату, в связи с чем представляют ограниченный интерес для автора настоящей диссертации. Тем не менее, в указанных архивах были найдены интересные документы об общем состоянии ближневосточного православия, характеристике ливанских митрополитов, данные им со стороны советских государственных органов, документы о положении Антиохийской православной церкви в период 1940-1960-х гг. в Ливане, включая ее материальные и иные сложности, ее взаимоотношениям с Маронитским патриархатом.

¹⁰ The Constitution of the Baath Arab Socialist Party // URL: <https://web.archive.org/web/20050207025938/http://baath-party.org/eng/constitution2.htm> (дата обращения: 26.06.24)

¹¹ Фи аль-тизам шу'ун аль-ард (Приверженность земным делам) // Антакия Татаджаддад: Шахадат ва-Нусус, 1942-1992 (Обновление Антиохийской Церкви: свидетельства и тексты) / под ред. Жорж Ходр. Бейрут: Маншурат ан-Нур, 1990. 294-298 с.

¹² Хазихи хия хувиятуна (эта наша идентичность) // In: Rowayheb, Marwan. Ethnic Mobilization, Political Power and Resources: The Case of the Greek Orthodox of Lebanon during the Civil War (1975-1988) / PHD Thesis. University of London, 2001

¹³ Ат-тажамму' аль-урсузукси юнхи вад'у баянихи (Православная ассоциация закончила подготовку заявления) // *Ас-Сафир*, 23.07.1976

¹⁴ Аль-Урсузукс юхаддидун маукифихима мин аль-ауда'а (православные объединили свои позиции) // *Ас-Сафир*, 18.10.1983

¹⁵ На'аман: хадаф «аль-машру'а аль-масихи» тамс аль-иттфак ас-суляли (Нааман: целью «христианского проекта» является нивелирование тройственного соглашения) // *Ас-Сафир*, 24.06.1986

Архивы Лиги наций также можно считать второстепенным источником информации для настоящей диссертации. Так, интерес для исследования представляют документы, связанные с численностью конфессиональных общин Ливана на момент 1920 года, а также отношение Антиохийской православной церкви к французскому мандату.

Степень разработанности проблемы

Несмотря на повышенный интерес к проблемам культуры и политической жизни ливанских христиан и различным аспектам их политического, экономического и культурного участия в жизни региона, необходимо отметить малоизученность роли и места православной общины в указанных процессах, а также неравномерность самого изучения христианских конфессий Ливана. Причины этого, предположительно, заключаются в том, что православная община на протяжении всего XIX в. и большей части XX в. предпочитала дистанцироваться от перманентного внутривнутриполитического противостояния между ведущими конфессиональными группами Ливана и занимать нейтральную, «неконфессионалистскую» позицию. Интерес же исследователей по большей части фокусировался на взаимодействии и противоречиях трех крупнейших конфессиональных групп Ливана — маронитов, суннитов и шиитов, которые с 1943 г. благодаря личным договоренностям обеспечили себе доминирующее положение в ливанской политике. Напротив, члены православной общины хоть и внесли значительный интеллектуальный и идеологический вклад в развитие политической жизни Ливана, занимали второстепенные должности и не оказывали существенного влияния на политику страны.

Таким образом, наблюдается значительный перекос в сторону изучения именно ведущих конфессиональных групп страны, в то время как православная община остается одной из наименее изученных религиозных общин Ливана. Так, остается малоизученным вопрос о национальной и культурной самоидентификации православной общины, причинах возникновения и развития в середине XX в. православных общественно-религиозных организаций и их роли во

внутренней политике Ливана, а также сущности самого феномена «неконфессионалистской» конфессии.

В связи с вышесказанным, проследить какую-либо закономерность в исследовании православной общины Ливана достаточно сложно из-за малого количества системообразующих работ на заданную проблематику. Для существенной части исследователей, особенно на Западе, православная община остается христианской общиной «второго плана» (после маронитов), которая, соответственно, не заслуживает детального изучения.

Наибольший вклад в изучение православной общины внесли отечественные и сиро-ливанские исследователи. Это объясняется, во-первых, религиозным фактором, что в равной степени относится и к отечественным, и к сиро-ливанским исследователям (большинство из них сами были православного вероисповедания); во-вторых, общностью целей и задач, которые стояли перед Русской православной церковью и Антиохийским патриархатом на разных этапах исторического развития; в третьих, внешней политикой Российской империи, а затем Советского Союза, которые часто рассматривали православных христиан как одних из главнейших союзников в регионе.

Исследования, используемые в ходе написания настоящей работы, можно разделить на несколько тематических блоков, которые включают российские, ближневосточные и европейские исследования:

Первый блок включает в себя многочисленные исследования, посвященные истории Ливана. История Ливана — это, прежде всего, история сосуществования и взаимодействия конфессиональных меньшинств.

Среди российских исследователей XIX в., чьи труды использовались в настоящей работе, можно выделить К.М. Базили¹⁶, А.Е. Крымского¹⁷, К.Д. Петковича¹⁸. Что примечательно, исследования указанных авторов опираются на их личный, практический опыт работы на Ближнем Востоке и содержат в себе данные по численности православной общины, ее взаимоотношениям с другими

¹⁶ Базили К.М. Сирия и Палестина под турецким владычеством // М.: «Мосты культуры», 2007. 459 с.

¹⁷ Крымский А.Е. Письма из Ливана (1896-1898) // М.: Наука, 1975. 342 с.

¹⁸ Петкович К.Д. Ливан и ливанцы // СПб.: Военная типография, 1885. 270 с.

конфессиональными группами, структуре Антиохийской православной церкви и ее епархиям в Ливане в период середины XIX века.

Вопросы социально-экономического и культурного развития христианской общины в период османского владычества исследуются в работе современного российского востоковеда К.А. Панченко¹⁹.

История Ливана в период французского мандата исследуется в работах С. Лонгрига²⁰, И. Оахеса²¹, Дж. Хури²², А. Де Вайи²³, Ж. Альберт-Сореля²⁴.

Большой массив информации по истории Ливана в XX в. содержится в работах Р.Г. Ланды²⁵, А.А. Кузнецова²⁶.

История Ливана периода гражданской войны исследуется в работах А. Хури²⁷, Б. Лабаки²⁸, Э. Балланс²⁹, Л. Хосн³⁰.

Современный период развития Ливана после Гражданской войны освещен в трудах К. Дагер³¹, Б. Саллукх³².

Наиболее ценной работой из указанного блока выступает диссертационное исследование Р.Бехази, существенная часть которого затрагивает мирные инициативы православных христиан в период Гражданской войны и проекты послевоенного устройства Ливана³³.

¹⁹ Панченко К.А. Социально-политические и культурные процессы в православной общине Ближнего Востока (XIV – нач. XIX вв.) / Диссертация, д.и.н.; МГУ им. М.В. Ломоносова. М., 2013. 518 с.

²⁰ Longrigg, Stephen H. Syria and Lebanon under French Mandate // Royal Institute of International Affairs. London – New York – Toronto: Oxford University Press, 1958. 404 p.

²¹ Ouahes, Idir. Syria and Lebanon under the French Mandate: Cultural Imperialism and the Workings of Empire // London — New York: I.B. Tauris, 2018. 328 p.

²² Khoury, Gerard. Une tutelle coloniale: Le mandat français en Syrie et au Liban // Paris: Belin, 2006. 536 p.

²³ Wailly Henry. Liban, Syrie: le mandat: 1919-1940 // Paris: Perrin, 2010. 336 p.

²⁴ Albert-Sorel, Jean. Le mandat français et l'expansion économique de la Syrie et du Liban // Paris: Giard (Marcel), 1929. 259 p.

²⁵ Ланда Р.Г. История Ливана XX века. М.: ИВ РАН, 2016. 264 с.

²⁶ Кузнецов А.А. Политический процесс в Ливане на рубеже XX-XXI веков // М.: Институт Ближнего Востока, 2017. С. 224.

²⁷ Хури, Антун. Аль-харб фи Любнан (аль-джуз' аль-авваль): 1975-1976 (Война в Ливане (часть первая): 1975-1976) // Бейрут: Марказ И'лям ва-Тавсик, 1976. 168 p.

Хури, Антун. Аль-харб фи Любнан (аль-джуз' ас-сани): 1975-1976 // (Война в Ливане (часть вторая): 1975-1976) // Бейрут: Марказ И'лям ва-Тавсик, 1976. 260 p.

²⁸ Labaki, Boutros. Bilan des guerres du Liban 1975-1990 // Paris: Éditions L'Harmattan, 1993. 255 p.

²⁹ O'Ballance, Edgar. Civil War in Lebanon (1975-92) // NY: Palgrave Macmillan, 1998. 258 p.

³⁰ Abul-Husn, Latif. The Lebanese Conflict: Looking Inward // Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1998. 171 p.

³¹ Dagher, Carol. Bring Down the Walls: Lebanon's Postwar Challenge // NY: St. Martin's Press, 2000. 254 p.

³² Salloukh, Bassel. Politics of Sectarianism in Post War Lebanon // London: Pluto Press, 2015. 241 p.

³³ Bekhazi, Rita. Unité et différenciation de la décision politique Chrétienne: cas de la communauté Grecque Orthodxe (1943 - 1989) / PHD Thesis Université Saint Joseph, 1989. 96 p.

Ко **второму** блоку можно отнести исследования, посвященные изучению положения христиан Ливана в целом. Это работы, рассматривающие вопросы существования христианских меньшинств Ливана в условиях политического конфессионализма и межконфессионального взаимодействия с мусульманским большинством на всем протяжении их исторического развития, включая эпохи османского владычества, французского мандата и периода независимости вплоть до гражданской войны.

Также сюда можно отнести исследования, затрагивающие вопросы численности православной общины, ее географического распределения, экономического участия и социального положения.

Детальное исследование по христианам Ближнего Востока представлено в объемном труде французского исследователя Ж-П. Валоня³⁴. Сама работа представляет собой большую энциклопедию, в которой древневосточные церкви исследуются с точки зрения их происхождения, исторической эволюции, религиозных догматов и внутренней структуры. Особое внимание уделяется изучению государственно-религиозных отношений, в которых участвуют указанные древневосточные церкви и христианские общины в рамках их сосуществования с мусульманским большинством. Широкий охват исследования позволяет подробно изучить все значимые исторические периоды развития христианских конфессий Ливана, включая православную общину. Особое внимание автор уделяет численности христианских конфессий Ливана, взаимоотношениям с другими конфессиональными группами и наличию проблем в этой сфере, Национальному пакту, месту и роли христианских общин в политических процессах в Ливане и за рубежом.

Общие исследования христианских меньшинств представляют собой работы Р. Хаддада³⁵, А. Хурани³⁶, П.Рондо³⁷.

³⁴ Valognes, Jean-Pierre. Vie et mort des chrétiens D'Orient. Les Chrétiens du Liban // Librairie Arthème Fayard, 1994. 972 p.

³⁵ Haddad, Robert. Syrian Christians in Muslim Society: An Interpretation // Princeton: Princeton University Press, 2016. 132 p.

³⁶ Hourani, Albert. Minorities in the Arab World // London: Oxford University Press, 1947. 118 p.

³⁷ Rondot, Pierre. Les chrétiens d'Orient // Paris: J. Peyronnet et Cie, 1955. 304 p.

Географическое расселение православной общины описывается в работах ливанской исследовательницы М.Дэйви³⁸. Ценность работе придает использование автором ранее недоступных архивов греко-православной епархии Бейрута (Антиохийская православная церковь), которые представляют собой основные вехи исторического развития ряда епархий Антиохийской церкви (епархии Бейрута, Джебейля, Батруна) и других территорий, населенных православными христианами.

Изучением численности христианских конфессий Ливана, включая православной общины, занимались М.Вагстаф³⁹, Б.Лабаки⁴⁰, К.Дюбар и С.Наср⁴¹, М.Теарвик⁴², Ж.Тибо⁴³.

Большое исследование османских налоговых реестров, позволяющих узнать примерную численность православного населения (*рум милleti*), провел турецкий историк О.Баркан⁴⁴.

Проблемами миграции христианских меньшинств занимался современный российский историк А.В.Сарабьев⁴⁵. В его работе «Дома, за рубежом. Миграции христиан Сирии и Ливана (вторая половина XIX – первая половина XX в.)» приводятся статистические показатели численности православных христиан в различных районах Ливана, мест расселения, причины миграционных процессов. Существенное внимание уделяется материальному, общественному и культурному уровню православной общины на рубеже XIX–XX вв.

³⁸ Davie, May. Atlas historique des orthodoxes de Beyrouth et du Mont Liban, 1800-1940 // Université de Balamand, 1999. 109 p.

³⁹ Wagstaff, Malcolm. J. A Note on Some Nineteenth-Century Populations Statistics for Lebanon // British Society for Middle East Studies, 1986, Vol. 13, No. 1. 27-35 pp.

⁴⁰ Labaki, Boutros. Les chrétiens du Liban (1943-2008): Prépondérance, Marginalisation et Renouveau // Confluences Méditerranée, Vol 3, № 66, 2008. 99-116 pp.

⁴¹ Dubar, Claude, Nasr, Salim. Les classes sociales au Liban // Paris: Cahiers de la fondation nationale des sciences politiques, 1976. 365 p.

⁴² Thibaut, Jaulin. Démographie et politique au Liban sous le Mandat. Les émigrés, les Ratios Confessionnels et la Fabrique du Pacte National // Histoire&Mesure, 2009, Vol.1. 189-210 pp.

⁴³ Thearvic M. Hiérarchie et Population du Patriarcat Orthodoxe D'Antioch // Échos D'Orient, 1900. 143-147 pp.

⁴⁴ Barkan, Ömer Lütfü. Research on the Ottoman Fiscal Surveys / Ed. by M. Cook; Studies in the Economic History of the Middle East, Univ. of London. London: Routledge, 1970. 163-171 pp.

⁴⁵ Сарабьев А.В. Дома, за рубежом. Миграции христиан Сирии и Ливана (вторая половина XIX – первая половина XX в.) / М.: ИВ РАН, 2012. 324 с.

Богатый фактический материал и статистические данные по вопросам внутренней и внешней эмиграции в годы гражданской войны в Ливане можно найти в работах С.Хуссейни⁴⁶ и Д.Акль⁴⁷.

Большое внимание социально-экономическим процессам в ливанском обществе, а также влиятельным православным семьям уделено в работах Ч.Иссави⁴⁸, Ф.Трабулси⁴⁹, С.Химаде⁵⁰.

К **третьему** блоку относятся работы, связанные с историей Антиохийской православной церкви и ее роли во внутривосточных процессах в Ливане. Стоит отметить значительный вклад отечественных востоковедов в исследование указанной проблематики. Необходимо отметить, что у истоков взаимного интереса России и ближневосточных православных христиан друг к другу стояли в том числе деятели Русской православной церкви, обогатившие отечественное востоковедение своими трудами по истории взаимоотношений русской и восточных церквей. Немаловажную роль сыграл также гуманитарно-идеологический аспект внешнеполитической стратегии Российской империи, выражавшийся в стремлении российской дипломатии взять на себя обязанность защиты православных христиан Ближнего Востока от владычества Порты.

Подробная информация по истории Антиохийской православной церкви изложена в работах русских дореволюционных историков И.Н.Березина⁵¹, А.П.Лебедева⁵² и И.И.Соколова⁵³.

⁴⁶ Husseini, Salma. La redistribution territoriale des Chrétiens au Liban // Les Cahiers de L'Orient, Vol 32/33, 1994. 145-174 pp.

⁴⁷ Аль-Акль, Джихад. Аль-хиджра аль-хадиса мин Любнан (Современная эмиграция из Ливана) // Бейрут: Дар ва-Мактабат ат-Турас аль-Адаби, 2010. 447 с.

⁴⁸ Issawi, Charles. The Fertile Crescent 1800-1914 // Oxford: Oxford University Press. 1988. 528 p.

⁴⁹ Traboulsi, Fawwaz. Social Classes and Political Power in Lebanon // Berlin: Heinrich Böll Stiftung, 1994. 134 p.

⁵⁰ Himadeh, Sa'id. Economic Organization of Syria // Beirut: American University of Beirut, 1936. 466 p.

⁵¹ Березин И.Н. Православная и другие христианские церкви в Турции // СПб, 1855. 70 с.; Березин И.Н. Христиане в Месопотамии и Сирии. 1854. № 17. 1-28 с.

⁵² Лебедев А.П. История Греко-Восточной церкви под властью турок: от падения Константинополя (в 1453 г.) по настоящее время. СПб: «Издательство Олега Абышко», 2012. 704 с.

⁵³ Соколов И.И. Антиохийская церковь: очерки современного ее состояния. СПб: Типография В.О.Киришбаума, 1914. 95 с.

Большой исторический обзор православного христианства представлен в работе русского богослова А.Д.Шмемана⁵⁴.

Фундаментальным исследованием по истории Антиохийского патриархата является трехтомная работа ливанского историка А.Рустума⁵⁵. Исследование охватывает различные исторические периоды, начиная от эпохи Арабского Халифата до арабо-греческого противостояния за антиохийский престол в конце XIX в. Значительное внимание уделено межконфессиональному взаимодействию Антиохийской православной церкви с мусульманским большинством исторической Сирии.

Вопросами отношений между центральными властями Порты и Антиохийским патриархатом занимался турецкий историк Х.Чолак⁵⁶, а также греческие историки и богословы Д.Апостолопулос⁵⁷, Х.Пападопулос⁵⁸.

Детальный анализ арабо-греческого противостояния за антиохийский престол изложен в исследованиях М.И.Якушева⁵⁹ и Е.М.Копотя⁶⁰.

Краткий обзор состояния Антиохийского патриархата в XXI в. дает современный российский исследователь К.Е. Куликова.⁶¹

Отношение церкви к участию в политической жизни Ливана описывает в одной из своих работ патриарх Антиохийской православной церкви Игнатий IV⁶².

В рамках данного блока чрезвычайно ценными представляются работы ливанских историков, входящие в сборник статей под редакцией архиепископа

⁵⁴ Shmemann, Alexander. Eastern Orthodoxy // NY: Holt, Rinehart and Winston, 1963. 343 p.

⁵⁵ Rustum, Asad. The Church of the City of God: Great Antioch // Beirut: Librarie St.Paul, Vol. 3, 1988. 410 p.

⁵⁶ Colak, Hasan. The Orthodox Church in the Early Modern Middle East: Relations between the Ottoman Central Administration and the Patriarchates of Antioch, Jerusalem and Alexandria // Ankara: Turk Tarih Kurumu, 2015. 282 p.

⁵⁷ Apostolopoulos, Dimitris. Les mécanismes d'une conquête: adaptations politiques et statut économique des conquis dans le cadre de L'Empire Ottoman // Économies méditerranéennes, Vol. 3, 1986. 191-204 pp.

⁵⁸ Chrysostomos, Papadopoulos. Les privilèges du patriarcat oecuménique dans l'Empire Ottoman // Paris: R. Guillon, 1924. 386 p.

⁵⁹ Якушев М.И. Первый патриарх-араб на антиохийском престоле // Восточный архив, №14-15, 2006. 99-106 с.

⁶⁰ Копоть Е.М. К вопросу об интерпретации греко-арабского противостояния и влияния России в Антиохийском патриархате во второй половине XIX в. (по материалам АВПРИ) // Вестник Московского Университета, № 3, 2011. 31-38 с.

⁶¹ Куликова К.Е. Антиохийская православная церковь: страницы истории и сегодняшний день. Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского, № 4 (1), 2011. 299-311 с.

⁶² Игнатий Ар-Рабаи. Фи аль-мас'аля аль-любнанийя аль-масыр аль-Масихи (Ливанский вопрос: судьба христианства) // Бейрут: Марказ ад-Дирасат аль-Урдузукс аль-Антаки, 1989. 57 с.

Антиохийской православной церкви Ж.Ходра⁶³. В указанном сборнике содержатся статьи по взаимодействию Антиохийской церкви и центральных властей Порты в период османского владычества, межконфессиональному диалогу в Ливане, проблеме единства православных Сирии и Ливана в XX в., будущем Антиохийской церкви в XXI в.

В **четвертый** блок используемой литературы входят исследования, посвященные идеям различных сиро-ливанских философов и интеллектуалов, выходцами из православной общины. В рамках указанного блока будет логично разделить исследования на работы по арабскому национализму, сирийскому национализму и ливанскому национализму.

Вопросами причин зарождения идей арабского национализма среди христианских конфессий Ливана и Сирии в период Османской империи занимались Дж.Антоний⁶⁴, М.Крамер⁶⁵.

Развитию арабского национализма в XX в. посвящены работы Ю.Шуэйри⁶⁶, А.Давиша⁶⁷, К.Крэгг⁶⁸, П.Мандучи⁶⁹.

Отдельные аспекты распространения арабского национализма в Ливане после обретения независимости рассматриваются в работах Б.Халифы⁷⁰ и Ф. аль-Кайса.⁷¹

⁶³ Мусаввах Жорж. Махаттат фи назарат аль-урсузуks аль-антакийин иля аль-ислам ва-аль-муслимин хильяль аль-карн аль-ишрин (Этапы развития взглядов православных-антиохийцев на ислам и мусульман в XX в.) // Тарих канисат антакийя лир-рум аль-урдузукс: айя хусусийя? / под ред. Жорж Ходр. Бейрут: Маншурат Джамиат аль-Баламанд, 1999. 358 с.

⁶⁴ Antonius, George. The Arab Awakening. // Philadelphia : J.B. Lippincott Company, 1939. 492 p.

⁶⁵ Kramer, Martin. Arab Awakening and Islamic Revival. // The Politics of Ideas in the Middle East. N.J.: Transaction Publishers, 2008. 297 p.

⁶⁶ Choueiri, Youssef. Arab Nationalism: a History: Nation and State in the Arab World // NJ: Wiley-Blackwell, 2000. 284 p.

⁶⁷ Dawisha, Adeed. Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair // Princeton: Princeton University Press, 2003. 368 p.

⁶⁸ Cragg, Kenneth. The Arab Christian: A History in the Middle East // London: Mowbray, 1991. 340 p.

⁶⁹ Manduchi, Patrizia. Arab Nationalism(s): Rise and Decline of an Ideology. // Oriento Moderno, 2017. Vol.97. 4-35 pp.

⁷⁰ Khalifah, Bassam. The Rise and Fall of Christian Lebanon // London: York Press LTD, 2001. 216 p.

⁷¹ Аль-Кайс, Фаиз. Хизб аль-Баас аль-араби аль-иштираки фи Любнан. Аль-Джуз аль-Авваль (Арабская социалистическая партия Басс в Ливане. Часть первая) // Бейрут: Дар аль-Фараби, 2017. 240 с.

Особенности идеологической концепции К.Зурайка рассматривали Ганма А.⁷² и Сейкали С.⁷³

О сходствах и различиях идей панарабизма и панисламизма рассуждает Т.Бассам⁷⁴.

Среди современных российских востоковедов исследованиями арабского национализма занимались В.В.Наумкин⁷⁵, А.А.Филиппов⁷⁶.

Исследование идей сирийского национализма входило в сферу интересов Я.Зувийя⁷⁷, Э.Зиссера⁷⁸.

Среди работ по истории ливанского национализма особо выделяются исследования В. Снайдера⁷⁹ и В. Фареса⁸⁰.

В пятый блок включены исследования по вопросам национальной и культурной самоидентификации православных христиан Ливана.

В рамках данного блока обращает на себя внимание единственное в своем роде диссертационное исследование, проведенное Т.Митри⁸¹. В своей работе Т.Митри пытается ответить на вопрос: «Кто такие православные Ливана?» с точки зрения коллективной идентичности. Основное внимание уделяется таким малоизученным вопросам, как формирование и развитие общественно-политических движений в православной общине, причины привлекательности идей арабского национализма и пансирианизма для православных, позиции

⁷² Ганма, Амжад. Джем'ийат аль-'урва аль-вуска наш'атуха ва-нашататуха (Общество «Аль-урва аль-вуска»: его основание и деятельность) // Бейрут: Рияд ар-Раис, 2002. 282 с.

⁷³ Seikaly, Samir. Constantine Zurayk: Beginnings, 1931–1939 // Nadia M. E-C., Choueiri L., Orfali B. (eds.). American University of Beirut, 2016. 295-303 pp.

⁷⁴ Tibi, Bassam. Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State // UK: Macmillan, 1997. 382 p.

⁷⁵ Наумкин В.В. Современный конвергентный арабский национализм в зеркале исторической памяти. DOI: 10.17976/jpps/2021.06.04. // Полис. Политические исследования. № 6. 2021. 42-69 с.

⁷⁶ Филиппов А.А. Концепция арабского национализма в идеологии Мишеля Афляка // Институт государственного управления Академии управления при президенте Республики Беларусь, №4 (29), 2008. 111 с.

⁷⁷ Yamak, Labib Zuwiyya. The Syrian Social Nationalist Party: An Ideological Analysis // Harvard University Press, 1966. 177 p.

⁷⁸ Zisser, Eyal. The Syrian Phoenix — the Revival of the Syrian Social National Party in Syria // Die Welt des Islams, Vol 47, No 2, 2007. 188-206 pp.

⁷⁹ Snider, Lewis W. The Lebanese Forces: their Origins and Role in Lebanon // Baltimor: Maryland University, 1982. 43 p.

⁸⁰ Phares, Walid. Lebanese Christian Nationalism: The Rise and Fall of an Ethnic Resistance // NY: Lynne Rienner Publisher, 1995. 251 p.

⁸¹ Mitri, Tarek. Conscience de soi de rapport à autrui chez les Orthodoxes au Liban / PHD Thesis, Université Paris – Nanterre, 1985. 499 p.

Антиохийской православной церкви по проблеме культурной самоидентификации православных Ливана.

В работе также содержатся ценные данные относительно исторического развития православной общины, начиная с XVI в., их динамики численности и уровня образования.

Еще одним исследованием на заданную тематику является работа М.Семаан, посвященная восприятию православной общиной Ливана своей национальной, культурной, политической и идеологической роли в развитии ливанского государства⁸². Ценность работе придают многочисленные интервью с политической и духовной элитой Ливана конца 70-х гг. XX в., включая Ш.Малика, Дж.Ходра, Ф.Бутроса, Г.Туэйни.

Цель и задачи диссертационного исследования. Целью данного исследования является оценка роли и места православной общины в политических процессах в Ливане в XX веке.

В задачи исследования входят:

- Оценка динамики изменения численности и расселения православной общины, включая ее социальное положение, уровень образованности и занятости в различных сферах экономики
- Определение особенностей Национальной и культурной самоидентификации православной общины внутри ливанского государства, включая разбор идеологических предпочтений среди ее членов и анализ их различий,
- Оценка роли православной элиты, а также рядовых членов православной общины в движениях арабского национализма, ливанского национализма, пансирианизма, в частности, идеологических трудов видных деятелей православной общины и их практическое влияние на политические концепции арабского мира;

⁸² Semaan, May. La perception politique des Grecs-Orthodoxes au Liban : Thèse pour le doctorat / Centre d'Études Orthodoxes d'Antioche, 1983. 244 p.

- Характеристика деятельности православных светских политических движений и молодежных организаций;
- Определение роли Антиохийской православной церкви и ее влияния как на православную общину, так и на политические процессы в Ливане в целом, ее позиции и мнений в периоды гражданских противостояний в стране;
- Выделение особенностей политического и идеологического разлома в православной общине в годы гражданской войны, участие православной элиты в урегулировании конфликта, а также противоречия внутри общины и те вызовы, с которыми она столкнулась в послевоенный период.

Объектом диссертационного исследования является православная община Ливана.

В качестве предмета диссертационного исследования выбраны различные аспекты развития православной общины в Ливане во второй половине XX века, включая эволюцию их политического, идеологического и экономического участия во внутренних процессах страны, оценку роли православных политических движений и молодежных организаций, а также ее политических и общественных деятелей.

Методологическая основа исследования опирается на принципы историзма, системности и научной объективности.

Значительное внимание в работе уделено теориям, объясняющим происхождение религиозной идентичности: теории инструментализма и конструктивизма. Указанные теории имеют как сходства, так и различия и могут быть применимы к теме исследования для лучшего понимания функционирования религиозной общины православных.

Согласно теории инструментализма, религиозная идентичность не всегда активно используется в политических отношениях, а является скорее надстройкой к этнической идентичности. Религиозная идентичность становится релевантной в периоды нестабильности, гражданских войн или внешней агрессии, когда

необходимо в кратчайшие сроки мобилизовать ту или иную этническую группу или само общество в более широком понимании. Также религиозная идентичность может использоваться при заключении политических альянсов и союзов. Представляется, что теория инструментализма наиболее применима к ливанской действительности и сложившейся в Ливане конфессионально-политической системы, где значительно число политических союзов или семейных кланов базируется на основе религиозной принадлежности.

Теория конструктивизма имеет схожие черты с двумя предыдущими теориями. С точки зрения сторонников конструктивистской теории, политические акторы используют религию для достижения личных целей и амбиций. В некоторых случаях, с целью консолидации той или иной этнической, религиозной или даже политической группы создается новая идентичность, которая призвана подчеркнуть исключительный статус группы. Это наиболее распространено в многоконфессиональных и многонациональных обществах, где при доминировании одной группы имеются еще значительное количество других более малочисленных групп, испытывающих, по их мнению, притеснения и угрозы размывания своей идентичности. Такая ситуация также характерна и для Ливана, где христиане находятся в окружении более многочисленной «мусульманской» общины. Это, в свою очередь, вынуждает христианский лагерь изобретать искусственные идентичности. Это характерно как для христиан-маронитов с идеологией, основанной на утверждении их финикийского происхождения и отрицании своей арабской идентичности, так и для некоторой части православной общины с идеологией «гассанизма».

При написании диссертационного исследования автором использовались следующие методы: системный подход использовался при изучении функционирования и взаимоотношений между православной общиной и другими конфессиональными общинами Ливана в рамках внутривнутриполитических реалий, существовавших в Ливане на протяжении XX в.; историко-генетический подход стал основой для изучения различных аспектов становления, развития и участия наиболее известных представителей православной общины в общественно-

политических процессах в Ливане на протяжении второй половины XX в.; принцип историзма позволил непредвзято проанализировать эволюцию православной общины в рамках конфессионально-политической системы Ливана во второй половине XX в.; сравнительно-исторический подход применялся для сопоставления различных концепций, позиций и взглядов православных политических деятелей и движений между собой; метод контент-анализа использовался для выявления ключевых тем, понятий и идеологических установок в программных документах православных политических партий, речах лидеров и материалах прессы.

Научная новизна диссертационного исследования обусловлена следующими обстоятельствами.

Во-первых, несмотря на наличие большого количества работ, посвященных изучению положения христиан в Ливане, православная община в большинстве случаев характеризуется как малозначимый элемент «христианского лагеря», а не как целостное образование, имеющее свои подходы и взгляд на происходящие в Ливане и в окружающих его странах процессах. Настоящее диссертационное исследование является одной из немногих попыток в отечественном востоковедении дать целостную картину политического развития православной общины на протяжении XX века.

Во-вторых, значительная часть источников и литературы в настоящей диссертации приводятся впервые и ранее никогда не переводились на русский язык. Это объясняется в том числе выбранными временными рамками исследования. Значительная часть источников и литературы, в особенности, отечественных востоковедов, охватывает период конца XVIII – начало XIX вв., что потребовало привлечения ранее либо крайне редко использованных, либо вводимых впервые в научный оборот литературы и источников, что также придает работе новизны.

В-третьих, рассматриваемые в диссертационном исследовании ранее малоизученные исторические события позволяют по-новому взглянуть на некоторые внутривнутриполитические процессы в Ливане с точки зрения православной

общины, которая не была напрямую вовлечена в перманентное межконфессиональное противостояние, но сыграла значительную роль как медиатор.

Положения, выносимые на защиту:

Во-первых, православная община Ливана, несмотря на глубокие исторические и культурные связи с западно-христианской цивилизацией, в отличие от многих других христианских конфессий, на протяжении всего исторического развития позиционировала себя как неотъемлемую часть арабского мира. В период сложных внутривосточных и международных кризисов, затрагивающих Ливан, православная община занимала либо нейтральную позицию, либо косвенно поддерживала мусульман;

Во-вторых, формирование идеологических предпочтений православной общины происходило в несколько этапов. Первый этап затрагивал период конца XIX – начала XX вв. и сопровождался проникновением западных националистических идеологий в арабские провинции Османской империи. Именно в этот период Бейрут и Дамаск становятся центрами развития общественно-политической мысли, ведущую роль в которой играли выходцы из православной общины. Второй этап затрагивал период 20-40 гг. XX в. и сопровождался внутриконфессиональными дискурсами относительно дальнейшего существования православной общины в рамках присутствия французского оккупационного режима и фактической разделенности православной общины Ливана со своими единоверцами в Сирии и Палестине. Особую популярность в среде православной общины приобретают идеологии арабского национализма, панарабизма и сирийского национализма, каждая из которых в той или иной степени предполагала будущее слияние Сирии и Ливана в единое государство. Третий этап затрагивал период с 1943 г. до начала Гражданской войны и сопровождался дальнейшим распространением, с одной стороны, идей арабского национализма и панарабизма, а с другой, набирающей популярность идеологии ливанского национализма, предполагающей политическую и культурную изоляцию Ливана от арабо-мусульманского мира.

В-третьих, положения Национального пакта, принятые согласно устным договоренностям между маронитской, суннитской и шиитской общинами в 1943 г., являлись невыгодными для православной общины и фактически отодвигали ее на второстепенные позиции во внутривнутриполитической повестке Ливана.

В-четвертых, православная община не являлась монолитной, а представляла из себя множество различных течений, отличаясь крайней поляризацией политических взглядов и концепций. Особо чувствительные противоречия были между представителями, с одной стороны, ограниченной прослойки православной бизнес- и политической элиты, а с другой, рядовых членов общины. Так, православные политики, ввиду своей малочисленности и ограниченного влияния на внутривнутриполитическую ситуацию предпочитали консолидироваться с праворадикальными маронитскими партиями и группировками, центральной идеологией которых был ливанский национализм. В свою очередь, большинство рядовых членов православной общины поддерживали левые партии и группировки (ПАСВ и ССНП).

В-пятых, раздробленность православной общины сделала невозможным формирование ни единой политической позиции, ни политической партии, которая отстаивала бы интересы общины на внутривнутриполитическом треке. Таким образом, в отличие от, например, маронитов, о православной общине Ливана можно говорить как об объединении людей по религиозному принципу, в то время как политический, экономический и культурный оставались прерогативой ограниченного количества энтузиастов.

В-шестых, в период Гражданской войны в Ливане позиция православной общины в целом сопровождалась сдержанностью и попытками найти взаимоприемлемое решение конфликта. Представители православной элиты в инициативном порядке выдвигали различные варианты урегулирования межконфессионального противостояния. При этом, их позиции часто противоречили друг другу и варьировались от однозначной поддержки левых пропалестинских группировок до требования изгнания последних с ливанской территории.

В-седьмых, Антиохийская православная церковь проводила политику невмешательства православной общины в межконфессиональный конфликт в Ливане и своими действиями способствовала занятию православной общиной позиции медиатора. В то же время, симпатии Антиохийской церкви находились на стороне панарабских и пропалестинских левых группировок. Антиохийская православная церковь видела себя частью арабо-мусульманского мира и не желала искусственной культурно-политической изоляции Ливана.

Хронологические рамки исследования ограничены XX веком. Тем не менее, в целях достижения большей структурности и логичности повествования автор счел целесообразным осветить период конца XIX – начала XX века. Это относится, в том числе, к динамике изменения численности православной общины, участию православных в социально-экономической жизни Ливана, а также к одной из наиболее важных частей настоящей диссертации — участию православных христиан в становлении идеологических течений арабского, сирийского и ливанского национализмов, сыгравших значительную роль в формировании политического ландшафта Ливана во второй половине XX века.

Апробирование результатов диссертационного исследования. Многие положения диссертационного исследования обсуждались в ходе заседаний Центра арабских и исламских исследований ИВ РАН. Некоторые результаты диссертации были представлены автором в докладах в ходе участия в следующих международных конференциях — XV Конференции арабистов ИВ РАН (17 декабря 2021 года), Международном молодежном форуме «Ломоносов» (12-23 апреля 2021 года), VI Международной летней школы «Болгарский диалог культур» (18 августа 2022 года), Международном семинаре «Платформа развития гражданской дипломатии», организованном представительством Россотрудничества в Бейруте (21 декабря 2022 года).

Некоторые результаты работы были отражены в статьях, опубликованных в научных журналах и сборниках, в том числе в трех публикациях в изданиях из перечня ВАК:

1. Захаров Р. В. Православная община в общественно-политической жизни Ливана: историография проблемы в трудах отечественных, западноевропейских и ближневосточных авторов XX–XXI вв. // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2024. № 2. С. 125–139. doi: 10.21685/2072-3024-2024-2-11
2. Захаров Р. В. Концепция сирийского национализма в идеях сиропаливанского православного интеллектуала Антуна Сааде // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. 2023. Т. 25, №3. С. 253–266. doi: 10.15826/izv2.2023.25.3.054
3. Захаров Р. В. Православные христиане в политике Ливана // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2021. № 4. С. 159–172. doi: 10.21685/2072-3024-2021-4-14

Теоретическая значимость исследования обусловлена следующими положениями.

Во-первых, в нем православная община представлена как отдельный элемент конфессионально-политической системы Ливана, что позволило выделить основные характерные особенности, отличающие ее от других христианских конфессий страны.

Во-вторых, расширено понимание термина «неконфессионалистской» конфессии — ситуации, при которой религиозная община, формально являясь неотъемлемой частью конфессионально-политической системы, остается нейтральной и выступает медиатором во внутренних конфликтах. Такая позиция позволяет по новому взглянуть на стратегии выживания религиозных меньшинств в условиях доминирования более крупных и влиятельных религиозных групп.

В третьих, на примере православной общины показаны проблемы национальной и культурной самоидентификации христианских меньшинств в условиях доминирования мусульманского большинства. Вместе с тем, раскрываются причины популярности различных националистических идеологий в среде рядовых членов православной общины, особенно идей арабского национализма, где концепция единой арабской нации, основанной на общем языке,

культуре и истории, позволяла православным христианам стать неотъемлемой частью арабского мира.

Практическая значимость работы обусловлена возможностью применения ее результатов при подготовки образовательных курсов по истории христианства на Ближнем Востоке. Также некоторые части работы могут быть использованы и в практической плоскости, например, при планировании контактов российских государственных ведомств и учреждений с представителями православной политической и бизнес-элитой.

Структура диссертационной работы. Работа состоит из введения, трех глав и заключения; в конце работы приводятся список использованной литературы и приложения.

Глава I. Историко-географические факторы развития православной общины Ливана в период XIX — начала XX вв.

1.1 Положение христианского населения в рамках рум миллета Османской империи

Внутриполитические процессы в сиро-ливанском регионе так или иначе всегда были связаны с взаимодействием религиозных общин. Ливанский конфессионализм представляет собой константу, определяющую общественно-политические взаимоотношения внутри ливанского общества. Каждую религиозную общину Ливана можно охарактеризовать как сложный механизм взаимосвязанных элементов на нескольких уровнях взаимодействия — политическом, экономическом, религиозном, влияние на которые оказывает внешняя динамика ближневосточного региона.

Необходимо отметить также в целом внутреннюю раздробленность каждой конфессиональной общины. Зачастую в рамках каждой общины формируются свои идеологические течения, партии и организации, которые могут находиться в противостоянии друг с другом. Таким образом, ливанские конфессиональные общины — это не просто общины верующих, а социально-политические группы со своими особыми характеристиками.

Религиозный «ландшафт» Ливана является уникальным в регионе, страна обладает богатейшим религиозным разнообразием. Само общество делится на 18 официально признанных религиозных конфессий, каждая из которых имеет свои исторические границы проживания, присутствие в той или иной сфере экономики и политики⁸³. Особенности исторического развития Ливана в период XIX и XX веков позволили религиозным общинам развиваться в самостоятельные единицы, что делает ливанское общество крайне неоднородным. Неудивительно, что такое разделенное общество не может существовать без своеобразной системы сдержек и противовесов, которые с разной долей эффективности препятствовали

⁸³ Faour, Muhammad. Religion, Demography, and Politics in Lebanon // Middle Eastern Studies, Vol.43, № 6, 2008. P. 909

скатыванию страны в полномасштабный хаос и ее распаду на территории, подконтрольные каждой конфессиональной группе. Таким образом, Ливан представляет собой наглядный пример взаимодействия различных религиозных групп и конфессий, который можно охарактеризовать как «лоскутное одеяло», сформировавшееся под влиянием географических, демографических, миграционных и культурных факторов.

Православная община Ливана, как и другие конфессии страны, представляет собой независимую единицу, которая, тем не менее, тесно инкорпорирована в структуру ливанского общества. Участие православной общины Ливана в контексте ее роли в политическом развитии страны и взаимоотношений с другими конфессиональными группами невозможно измерить без понимания исторического контекста и неразрывности эпох, в которых существовал Ливан. Напротив, понимание механизмов функционирования ливанского общества и религиозной общины как элемента этого общества может дать ключ к пониманию правил взаимодействия и вероятности принятия того или иного решения.

Конфессиональная система Ливана начала оформляться с 1453 года после окончательного завоевания турками-османами Византийской империи и падения ее столицы Константинополя. Для упорядочивания системы взаимоотношений между различными конфессиями расширяющейся империи, которая помимо мусульман включала также католиков и православных, была придумана система *миллетов*, включавшая в себя территориальные образования по принципу конфессиональной принадлежности населявших их народов. Самым крупным образованием стал *рум миллет* или сообщество православных народов Османской империи, которое было признано османским султаном Мехметом II Фатихом как гражданское образование, которое пользовалось широкой автономией в границах, в которых оно существовало до вхождения в состав османского государства. *Рум миллет* имел право принимать собственные законы, касающиеся религии и повседневной жизни общества, если это не выходило за рамки собственно османских законов. Подобный статус православного миллета базировался, с одной стороны, на таком кораническом понятии как *зимма*, которое представляло собой

двухсторонний договор между мусульманами и людьми Писания во времена Пророка Мухаммеда. Суть договора состояла в праве христиан и иудеев проживать на территории, управляемой мусульманами и признанной мусульманской, при условии выплаты специального налога *джизья*, который были обязаны платить все дееспособные мужчины. С другой стороны, османская система управления покоренными народами адаптировала опыт Византийской империи, так как до своего падения Византия также представляла собой конгломерат многочисленных народов и этнических групп и использовала похожую систему государственного устройства. По мнению греческого историка Димитриуса Апостолопулоса, одним из ключевых факторов интеграции немусульманских народов в Османскую империю стало принятие византийской имперской идеологии османским султаном. Отныне султан так же считался правителем, которого Бог благословил на царствование⁸⁴.

Во главе православного миллета стоял константинопольский патриарх, который обладал формальной независимостью перед султаном и считался выразителем интересов православных народов Империи. В глазах османского правительства остальные патриархаты, включая Антиохийскую православную церковь, находились в подчиненном положении к патриарху константинопольскому, хотя и пользовались автономией от него⁸⁵. Выбор константинопольского патриарха лежал на плечах членов миллета и утверждался султаном. Во времена правления Мехмета II система миллетов получила повсеместное распространение на территории Османской империи как наиболее подходящая в существовавших условиях ее многоконфессиональной природы. Султан требовал, чтобы «избрание греческого патриарха проходило беспристрастно и всегда в пользу мужа мудрого»⁸⁶. Вскоре после падения Византийской империи Мехмет II, принимая новоизбранного

⁸⁴ Apostolopoulos, Dimitris. Les mécanismes d'une conquête: adaptations politiques et statut économique des conquis dans le cadre de L'Empire Ottoman // Athens: Colloque international d'histoire, 1986. P. 191–204.

⁸⁵ Mitri, Tarek. Conscience de soi de rapport à autrui chez les Orthodoxes au Liban / PHD Thesis, Université Paris – Nanterre, 1985. P. 26.

⁸⁶ Березин И.Н. Православная и другие христианские церкви в Турции // СПб, 1855. С. 6.

константинопольского патриарха Геннадия Схолария, заявил ему: «Будь патриархом с миром и пусть небеса защитят тебя. Сохраняй нашу дружбу во всех обстоятельствах и пользуйся всеми привилегиями, которыми пользовались твои предшественники»⁸⁷. Патриарх выбирался пожизненно и не мог быть отстранен от престола кроме как «в единственном случае уклонения от своего долга, если он станет угнетать подданных, если позволит себе действия противным вере и обычаям своего народа, или если он обличится в измену нашему славному государству»⁸⁸.

Османские правители предпочитали не вмешиваться в дела христианского населения, предпочитая насильственному навязыванию собственной религии возможности самостоятельного управления и решения элементарных бытовых вопросов. Так, русский дореволюционный историк А.П.Лебедев писал, что «греческим архиереям жилось привольно»⁸⁹. Мы видим, что православная церковь в Османской империи также стала гражданским институтом, а церковная структура во многом стала инструментом гражданского управления⁹⁰. Авторитет константинопольского православного патриархата, выходящего за рамки церковных дел, не ограничивался православными церквями: патриархи пытались собрать под свою власть остатки христианского мира на Ближнем Востоке; власть в Порте очень желала «объединения» православной общины с другими религиозными общинами христиан⁹¹.

Можно отметить, что османское завоевание способствовало объединению православных церквей Востока впервые за много веков (что, впрочем, нельзя оценить сугубо в положительном ключе, так как присоединение Антиохийского патриархата к Константинопольскому было нарушением церковной традиции). Несмотря на внутренний упадок, власть Константинопольского патриарха

⁸⁷ Chrysostomos, Papadopoulos. Les privilèges du patriarcat oecuménique dans l'Empire Ottoman // Paris: R. Guillon, 1924, 1924. P. 10.

⁸⁸ Березин И.Н. Православная и другие христианские церкви ... С. 8.

⁸⁹ Лебедев А.П. История Греко-Восточной церкви под властью турок: от падения Константинополя (в 1453 г.) по настоящее время // СПб: «Издательство Олега Абышко», 2012. С. 102

⁹⁰ Cit. Mitri, Tarek. Conscience de soi de rapport... P. 26.

⁹¹ Ibid.

достигла своего апогея именно в период Османской империи. Как и в Арабском халифате, образованные православные люди могли занимать высокие государственные посты. Многие иерархи и архиепископы константинопольского патриарха смогли сколотить большие состояния, контролируя таможенные пошлины и сбор налогов.

В то же время, несмотря на видимое равноправие с мусульманскими подданными империи, на практике османские власти считали жителей *рум миллет* людьми второго сорта. Турецкий историк Э.Карал писал по этому поводу: «В Османской империи мусульманское население считалось «привилегированным» классом, а немусульмане — «низшим» сословием».⁹² А.Д. Новичев пишет о системе миллетов как о «вспомогательном орудии для того, чтобы держать в подчинении покоренное немусульманское население»⁹³. Христианам запрещалось служить в армии (хотя многих из них насильно обращали в ислам и записывали в отряды янычар), судебные дела, касающиеся мусульманина и христианина, слушались согласно законам шариата, и редко когда судья выносил решение в пользу неправового. Христианам запрещалось ездить верхом, они должны были носить отличную от мусульман одежду⁹⁴. По мнению сирийского историка Альберта Хурани: «Османская империя состояла из большого количества групп региональных, лингвистических, племенных и религиозных. Каждая была маленьким миром, достаточным для своих членов и требовавшим от них исключительной лояльности. Эти миры соприкасались друг с другом, но не смешивались. Каждый из них взирал на другого с подозрением, если не с ненавистью. Все они были застойными, неменяющимися и ограниченными...»⁹⁵.

Таким образом, можно охарактеризовать положение христианского населения в Османской империи как нестабильное, что, безусловно, сказывалось

⁹² Karal, Enver. Gülhane Hatt-i Hümayûnunda Batının Etkisi // Türk Tarih Kurumu, Belleten c. XXVIII, sayı 112. sh. 581–601. 1964.

⁹³ Новичев А.Д. История Турции. Эпоха феодализма (XI–XVIII века). В 4 т. Т.1 Л.: Изд-во Ленингун-та, 1963. С. 72.

⁹⁴ Березин И.Н. Христиане в Месопотамии и Сирии. 1854. № 17. С. 9

⁹⁵ Hourani, Albert. Minorities...P. 22

на развитии православной общины в сиро-ливанском регионе, о чем будет сказано ниже.

1.2. Динамика численности и расселения православной общины в Ливане

Существующие данные относительно численности православного населения Ливана являются предметом споров, так как вся информация до сих пор остается достаточно чувствительной темой, способной оказать значительное влияние на стабильность ливанского общества.

В этой связи подсчет численности православной общины Ливана действительно представляется необычайно трудной задачей для историка. Во-первых, речь идет о критике непосредственно османских источников относительно количества немусульманского населения Османской империи, о чем мы можем судить порой только на основании налоговых реестров, которые были изменчивы и менялись в соответствии с политикой центральных властей⁹⁶. Часто численность населения миллета намеренно занижалась самими христианами, чтобы уменьшить размер налогообложения⁹⁷. Во-вторых, под «немусульманским» населением Османской империи подразумевались две основные большие религиозные группы — христиане и иудеи. Соответственно, численность «немусульманского» населения приводилась для указанных конфессий в общем, без дробления на маронитов, православных, униатов и т.д.

Также крайне важно понимать изменчивость территориальных границ Ливана в составе Османской империи. Так, в административном отношении Османская империя была поделена на вилаеты, санжаки, казы.

⁹⁶ Barkan, Ömer Lütfü. *Research on the Ottoman Fiscal Surveys* / Ed. by M. Cook; *Studies in the Economic History of the Middle East*, Univ. of London. London: Routledge, 1970.

⁹⁷ Занимательную историю об этом можно найти в сочинении Павла Алеппского, описавшего процесс переписи немусульманского населения в 1659 г. в пересказе К.А. Панченко: «Это мероприятие являло собой трагикомическую картину, когда христианские архиереи пытались ублажить османских чиновников взятками и занизить в несколько раз число христиан-налогоплательщиков. Турки же, благосклонно не заметив сотню укрывающихся от переписи, бескомпромиссно отлавливали сто первого и нещадно его штрафовали. Подробнее см. Алеппский П. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века // Пер. с араб. Г.Муркоса. М.: Университетская типография, 1900. С. 168-170; Панченко К.А.. Социально-политические и культурные процессы в православной общине Ближнего Востока (XIV – нач. XIX вв.) / Диссертация, д.и.н.; МГУ им. М.В. Ломоносова. М., 2013. С. 97

Современный Ливан можно разделить на две части: Горный Ливан, чья территория была юридически закреплена в договоре о ливанском Органическом статуте от 1861 г. и остальные районы, которые были получены в результате образования государства Великий Ливан в рамках французского мандатного режима в 1920 г.⁹⁸.

В первом случае речь идет о территориях, охватывающие районы побережья вдоль Средиземного моря (за исключением Бейрута) вплоть до Триполи на севере и Сайды на юге. На востоке территория Горного Ливана проходит вдоль протяженного горного хребта, простирающимся вплоть до Набатии на юге-западе.

Остальные территории севера, юга и востока Ливана, включая такие города, как Бейрут, Сайда, Баальбек, Триполи, Аккар и др. ранее были частью различных вилаетов и санджаков Османской империи. Так, города Бейрут, Триполи, Сайда и Сур входили в состав вилаята Бейрут, а город Баальбек был частью вилаята Сирия. После установления французского мандата названные территории вошли в состав Великого Ливана.

Критику османских данных мы можем найти у турецкого историка Омера Баркана, который использовал данные из реестров османского налогообложения в своих исследованиях. Из реестров следует, что в период с 1520 по 1535 гг. в сирийских провинциях, включая Ливан и Бейрут, находилось более 113 тыс. мусульманских домов и всего 914 христианских⁹⁹. Выяснить какое количество из этого числа составляли православные христиане на текущем этапе невозможно.

Ливанская исследовательница Лейла Фаваз пишет, что «после османского завоевания (1516 г.) население (Бейрута прим. автора) снова изменилось. Христиан в Бейруте стало больше, чем в других городах. Мы не знаем, почему христиан стало больше, чем друзов, почему именно им удалось воспользоваться связью между городом и Горами Ливана, за исключением того, что христиане были более

⁹⁸ William, Harris. Lebanon: A History, 600-2011 // NY: Oxford University Press, 2012. P. 7-8

⁹⁹ Barkan, Ömer Lütfü. Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'Empire Ottoman aux XVe et XVIe siècles // Journal of the Economic and Social History of the Orient, Vol 1, No 1, 1957. P. 20

склонны к коммерческой деятельности; но факт остается фактом: христианское население увеличилось в Бейруте ...»¹⁰⁰.

Интересными с этой точки зрения выглядят выводы современного российского исследователя Константина Панченко, который пишет о вовлеченности сиро-палестинских христиан в «средиземноморский демографический взрыв», описанный Фернаном Бродемом¹⁰¹. В связи с этим можно сказать, что уровень рождаемости среди христианского населения на ограниченный период времени многократно превосходил рождаемость в мусульманских семьях, а детская смертность была ниже. Тем не менее, официальные данные значительно расходятся с реальной численностью христиан в таких городах, как Триполи, Дамаск и Бейрут, которые уже тогда являлись крупнейшими городами по численности православного христианского населения.

Более точные данные относительно православного населения Сирии и Ливана появляются только в середине XIX века во многом благодаря российским востоковедам и исследователям, в частности, работавшему в период с 1839 по 1856 гг. русскому дипломату и востоковеду Константину Базили. Согласно его подсчетам, изложенными в до сих пор сохраняющем свою научную актуальность труде «Сирия и Палестина под турецким владычеством», численность православных семей в епархиях Антиохийской православной церкви в Ливане составляла: Бейрутская епархия — 5 тыс. семей, Аккарская — 4 тыс. семей, Тиро-Сидонская — 2,5 тыс. семей и столько же в Триполийской епархии, а в Селевкийской епархии — 1 тыс. семей¹⁰².

Численность православных христиан, проживающих в районах Горного Ливана, была подсчитана во время французской интервенции в Ливан в 1861 г. под руководством командующего французским экспедиционным корпусом генерала Дюкро. Проведенный подсчет показал полное доминирование маронитов при

¹⁰⁰ Fawwaz, Leila Tarazi. *Merchants and Migrants in Nineteenth Century Beirut* // London: Harvard University Press, 1983. P. 46

¹⁰¹ Панченко К.А. Ритмы истории христианского Востока. Попытки обобщения // Вестник Московского университета, 2012, №4. С. 9

¹⁰² Базили К.М. *Сирия и Палестина под турецким владычеством* // М.: «Мосты культуры», 2007. С. 344-345

незначительном количестве православных христиан (чуть более 24 тыс. человек)¹⁰³.

К началу XX века ряд исследователей фиксируют увеличение численности православного населения в Ливане. Так, согласно подсчетам Императорского православного палестинского общества (ИППО), приведенными в работе малоизвестного французского историка М.Теарвика, увеличение численности православных происходило практически во всех епархиях Антиохийской православной церкви в Ливане за исключением Тиро-Сидонской епархии. Так, в Бейрутской епархии численность православных составляла порядка 20 тыс. семей (непосредственно в самом Бейруте проживало 10 тыс. семей), Триполийской — 16 тыс. семей (непосредственно в самом Триполи проживало 6 тыс. семей), Аккарской — 10 тыс. семей, Селевкийской — 5 тыс. семей, Тиро-Сидонской — 1,8 тыс. семей¹⁰⁴. При этом, по данным ИППО, численность православных во всем Антиохийском патриархате, учитывая общее количество православных семей (около 70 тыс.) составляла 356 тыс. человек¹⁰⁵. Принимая во внимание эти данные, а также то, что в среднем каждая православная семья насчитывала по 5 человек, численность православных христиан на начало XX в. непосредственно в Ливане составляла приблизительно 255 тыс. человек.

Однако, впоследствии эти данные были скорректированы в меньшую сторону, о чем упоминает М.Теарвик¹⁰⁶. Так, согласно скорректированным данным, в Бейруте проживало 6 тыс. православных, в Триполи — 1 тыс. православных семей¹⁰⁷.

В 1920 г. после ряда административных преобразований на территории исторической Сирии французской администрацией был создан Великий Ливан — искусственное государство, объединившее в себе многие прибрежные города, включая Бейрут, Триполи, Тир и Сидон, а также регионы Горного Ливана с

¹⁰³ Wagstaff, Malcolm. J. A Note on Some Nineteenth-Century Populations Statistics for Lebanon // British Society for Middle East Studies, 1986, Vol. 13, No. 1. P. 28

¹⁰⁴ Thearvic M. Hiérarchie et population du Patriarcat Orthodoxe D'Antioch // Échos D'Orient, 1900. P. 143-147

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Ibid.

численным преобладанием маронитов¹⁰⁸. Наиболее важным моментом в создании нового государства являлось включение в его состав Бейрута, который на тот момент представлял из себя город со значительной долей христианского православного населения и высокой долей внутренних мигрантов из других регионов страны.

Официальная перепись населения в Великом Ливане была проведена в 1921 г.¹⁰⁹. По ее данным, количество православных, проживающих в Великом Ливане на 1921 г., составляло чуть более 68 тыс. человек¹¹⁰. К этому числу также добавлялось чуть более 13 тыс. православных эмигрантов, покинувших Ливан, однако продолжающих отчисление налогов¹¹¹. Из общего числа в 81 тыс. человек 41 тыс. проживало на территории Горного Ливана и, предположительно, 40 тыс. человек на присоединенных к нему территориях¹¹².

Перепись 1921 г. стала первой переписью в Ливане, учитывавшей количество уехавших из страны эмигрантов. В случае с Ливаном можно говорить как о внешней эмиграции из внутренних, часто депрессивных и оторванных от побережья районов страны, так и внутренней миграции из тех же регионов в активно развивающийся Бейрут. Наиболее многочисленные потоки эмигрантов устремились в Америку, Аргентину и Бразилию в связи с кризисом шелководства, охватившее Горный Ливан на рубеже XIX-XX веков¹¹³. Действительно, после впечатляющего развития этой отрасли в середине XIX века впоследствии ей пришлось столкнуться с более дешевым аналогичным товаром из Азии. Тем не менее, эмиграция из Горного Ливана не была окончательной; из-за ее во многом экономических причин многие люди после получения заработка стремились вернуться на родину и уже окончательно на ней обосноваться. Так, к 1913 г. около

¹⁰⁸ Сарабьев А.В. Дома, за рубежом. Миграции христиан Сирии и Ливана (вторая половина XIX – первая половина XX в.) / М.: ИВ РАН, 2012. С. 205-206.

¹⁰⁹ Thibaut, Jaulin. Démographie et politique au Liban sous le Mandat. Les émigrés, les Ratios Confessionnels et la Fabrique du Pacte National // Histoire&Mesure, 2009, Vol.1. P.195

¹¹⁰ Archives de la Société des Nations. Classement 1. Document 22042. Dossier 4284. 1922

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid.

¹¹³ Fersan, Elian. Syro-Lebanese Migration (1880-Present): “Push” and “Pull” Factors // Middle East Institute, Washington, DC, 2010. P.2

трети всего населения Горного Ливана составляли бывшие внешние и внутренние эмигранты¹¹⁴. Для примера, в преимущественно православных районах Кура и Метн соотношение коренных жителей и бывших эмигрантов составляло примерно 2 эмигранта на 7-9 коренных жителей¹¹⁵.

Наибольший рост численности православного населения наблюдался в прибрежных городах Ливана, особенно Бейруте, который в начале XX в. переживал экономический и демографический подъем. Само население Бейрута значительно выросло с не более, чем 20 тыс. человек в 1824 г., до более, чем 120 тыс. в 1900 г.¹¹⁶, из которых доля православных христиан составляла 29% или 35 тыс. человек¹¹⁷, что делало ее самой крупной религиозной общиной Бейрута. Согласно переписи населения, проведенной французской мандатной администрацией в 1921 г., численность православного населения Бейрута составила 12 422 человека¹¹⁸.

В свою очередь, М.Дейви пишет, что «православное сообщество оставалось укрытым в стенах Бейрута и сохраняло слабую организацию до первой четверти XIX в.... с небольшой численность в 4000 человек»¹¹⁹. Однако, вследствие миграции населения из сельских районов, численность православных христиан Бейрута увеличилась до 14000 человек., а к началу XX в. уже 25000 человек¹²⁰.

Многие исследователи связывают рост численности православного и христианского населения Бейрута с тем, что к концу XIX в. город наравне с Триполи являлся центром дальнейшей эмиграции. Однако, православным христианам в целом была свойственна как внешняя, так и внутренняя мобильность. По мере прибытия в Бейрут все большего количества православных христиан город начинает разрастаться. М.Дэйви пишет, что «демографический поток положил

¹¹⁴ Аль-Акль, Джихад. Аль-хиджра аль-хадиса мин Любнан (Современная эмиграция из Ливана) // Бейрут: Дар ва-Мактабат ат-Турас аль-Адаби, 2010. С 87-90

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Eddé, Clara. Démographie des maronites à Beyrouth au XIXe siècle / Univ. Saint-Joseph. Mémoire de Maîtrise préparée sous la direction de prof. Raoul Assaf. Beyrouth, 1995. P. 154.

¹¹⁷ Кюине В. Сирия, Ливан и Палестина. Выпуск 3: Бейрутский вилайет / СПб: ИППО, 1900. С. 11.

¹¹⁸ Подсчитано по: Сарабьев А.В. Дома, за рубежом. Миграции христиан Сирии и Ливана (вторая половина XIX – первая половина XX в.) / М.: ИВ РАН, 2012. С. 206-207

¹¹⁹ Davie, May. Atlas historique des orthodoxes de Beyrouth et du Mont Liban, 1800-1940 // Université de Balamand, 1999. P. 45

¹²⁰ Ibid. P. 47

начало городскому толчку»¹²¹ и образованию многочисленных пригородов Бейрута, многие из которых до сих пор находятся на карте. Многие из них со временем приобрели значительную финансовую и экономическую мощь во многом благодаря широким связям православной элиты с западным капиталом.

Православные христиане имели наибольшую численность в следующих районах Бейрута: Ашрафийя, Медавар, Рмейл, Сайфи, Рас Бейрут, Мусайтбех, Айн эль-Мрейсе, что соответствует восточному и юго-западным районам Бейрута¹²². При этом говорить о численном превосходстве православных христиан в каком-либо из районов, за исключением разве что Ашрафийи, не приходится. Также православные имели значительное численное преимущество в Рас Бейрут и небольшое представительство в Мусайтбех и Мазра'а¹²³.

Более значительные цифры относительно численности православного населения Ливана, нежели французская мандатная администрация, приводят ливанские и французские исследователи. Так, численность православной общины Большого Ливана по данным члена Общества ливанского возрождения Жоржа Самне (активно сотрудничал с мандатной администрацией и позже принял французское гражданство) на 1913 г. в границах Мутасаррафии составляла немногим более 50 тыс. человек, а в 1920 г. с учетом присоединенных территорий уже 147 тыс. человек¹²⁴. В свою очередь, французские исследователи Клод Дюбар и Салим Наср дают меньшие цифры — около 80 тыс. человек в 1921 г.¹²⁵

По данным секретаря католической конгрегации по делам Восточных церквей Раймона Жанена, численность всей паствы Антиохийской церкви на территории Сирии и Ливана в 1920 г. составляла около 250 тыс. человек, из которых 100 тыс. находятся за пределами Ливана и Сирии¹²⁶.

¹²¹ Ibid. P. 48

¹²² Rowayheb, Marwan. *Ethnic Mobilization, Political Power and Resources: The Case of the Greek Orthodox of Lebanon during the Civil War (1975-1988)* / PHD Thesis. University of London, 2001. P. 158

¹²³ Ibid. P. 167

¹²⁴ Cit. Wagstaf, Malcolm. Note on... P.32

¹²⁵ Dubar, Claude, Nasr, Salim. *Les classes sociales au Liban* // Paris: Cahiers de la fondation nationale des sciences politiques, 1976. P. 24

¹²⁶ Janin, Raymond. *Les églises orientales et les rites orientaux* // Paris: Bonne Presse, 1923. P. 198

1.3. Социально-экономическое развитие православной общины Ливана в период с XIX начала XX вв.

Успешное экономическое развитие городов, портов и сельского хозяйства в Ливане обуславливалось выгодным географическим расположением, в частности, наличием протяженной береговой линии с выходом к Средиземному морю и благоприятным климатом.

Христианское население Ливана на протяжении всей своей истории активно участвовало в экономическом освоении и развитии страны. Православные христиане не были исключением и присутствовали практически во всех отраслях ливанской экономики.

К середине XIX в. в Бейруте существовала крепкая торгово-промышленная православная элита, занимающаяся средиземноморской торговлей. Так, по данным британского консульства в Бейруте, 1848 году из 29 торгово-промышленных предприятий 19 принадлежали следующим православным семьям: Ханна, Даббас, Файяд, Сурсук, Жаммаль, Фиани, Фарджаллах, Кутта, Бутрос, Хури, Насраллах, Дагер и Саюр¹²⁷. Считается, что наибольших успехов в торговле достигли 7 семей, которые до сих пор можно встретить под упоминанием «семь семей Бейрута»: Сурсук, Дагер, Файяд, Туэйни, Бутрос, Джбейли и Фернайн.

Истоки происхождения указанных выше династий туманны, однако, считается, что большинство из них ведут свое начало от древних кочевых арабских племен, которые проживали на современных территориях от Саудовской Аравии до Сирии¹²⁸. Так, семейство Файяд датирует свое первое упоминание XIV веком¹²⁹. Другие, такие как семья Трад, стали известны позднее во времена правления друзского эмира Фахреддина II Маана¹³⁰. Остальные же, такие Бутрос, Сурсук и Фиани ведут свою родословную с XVIII века¹³¹.

¹²⁷ Issawi, Charles. The Fertile Crescent 1800-1914 // Oxford: Oxford University Press. 1988. P.167

¹²⁸ Davie, May. Au prisme de l'altérité: les orthodoxes de Beyrouth au début du XIX siècle // Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, №107-110, 2005. P. 6; Iliya F. Harik. Politics and Change in the Traditional Society in Lebanon 1711-1845 // Princeton: Princeton university press, 1968. P. 42-43

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Трад, Искандер. Тарих бани Трад (История семьи Трад) // Египет: Мактабат 'Улюм ан-Насаб, 1923. С. 13-14

¹³¹ Davie, May. Au prisme de l'altérité... Pp. 42-43

Исходя из фамилий православных династий, можно определить как род их изначальной деятельности, так и исторические корни¹³². Так, династия Хайят означает портной, Саббаг – красильщик, Хайек – ткач, Наххас – медник¹³³. В османских налоговых реестрах сохранились упоминания около 200 православных семей, обложенных османским налогом на владение землей *верги*, исходя из которых можно примерно определить их род деятельности и объемы уплачиваемых налогов. Так, по ним можно проследить, что семьи Трад, Сурсук и Бутрос владели большими земельными наделами в пригородах Бейрута, в реестре они упоминаются под османским титулом *бек*¹³⁴. Также в реестре можно найти упоминания знатных, но менее известных семей, которые не вели историю своего рода: Маамари, Аталла, Араман, Зайат, Халлах, Мелки, Зурайк, Бирбари.

Часть православных семей владели небольшими предприятиями и осваивали рабочие и сельскохозяйственные специальности. Средний класс православных семей был представлен торговцами и ремесленниками. Привилегированное сословие состояло из богатых буржуа (в основном были представлены коренными бейрутскими династиями), сделавшими свое состояние за счет стремительного развития торговли в прибрежных городах Ливана, банковской сферы и больших земельных наделов. Исходя из выше сказанного, становятся понятными причины высокой концентрации православных христиан в портовых городах Ливана, что, несомненно, связано с их коммерческой деятельностью. В середине XVIII века Бейрут стремительно развивается как один из торговых центров средиземноморья, и именно с этого периода начинают вести свою родословную уже упоминавшиеся православные аристократические династии Бутрос и Сурсок¹³⁵.

При этом, говорить о какой-либо особой экономической специализации православной и любой другой конфессиональной общины Ливана не приходится. Если конфессиональная специализация православных и существовала в какой-либо

¹³² Ibid.

¹³³ Куликова К.Е. Антиохийская православная церковь: страницы истории и сегодняшний день. Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского, № 4 (1), 2011. С. 302

¹³⁴ Бек – тюркский дворянский титул, категория привилегированного населения в Османской империи.

¹³⁵ Panzac, Daniel. Commerce et commerçants des ports du Liban Sud et de Palestine (1756-1787) // Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, № 55-56, 1990. P. 75

сфере производства, то была непостоянной и объяснялась скорее наследственной передаче знаний от отца к сыну. В любом случае, развитие экономики Ливана в середине XIX – начале XX веков объяснялось вполне понятными экономическими законами спроса и предложения и, следовательно, конкуренции и взаимодополняемости¹³⁶. Несмотря на то, что исторически в Ливане и Бейруте, в частности, существовали компактные районы проживания конфессиональных общин, это вовсе не означало, что они автоматически становились экономическими зонами эксклюзивного производства того или иного товара или продукта¹³⁷. Так, семья Туэйни, помимо земельных владений в окрестностях Бейрута и шелковой фабрики, имели торгово-экономические интересы в Египте и на Кипре, а династия Сурсок инвестировала в предприятия в Сирии и Палестине¹³⁸.

При участии богатых членов православных династий создавались школы, благотворительные организации, приюты для бедных. К.Д. Петкович писал: «В настоящее время тут в кварталах Ашрафийе, Рмейле и Мар-Митри мы видим роскошно сооруженные восточноливанские здания бейрутских богачей, христианских нотаблей...»¹³⁹.

В случае с православной общиной следует говорить о том, что именно экономический статус наиболее влиятельных ее членов способствовал впоследствии доступу к властным полномочиям. Некоторые из указанных выше семей, такие как Туэйни и Бутрос, впоследствии занимали высокие государственные посты и играли значительную роль во внутривластных процессах в Ливане на протяжении XX в. Другие же, такие Сурсук, Дагер и Файад, не смогли конвертировать свое экономическое влияние в политическую власть.

В рамках административного управления Османской империи Константинопольский патриарх для непосредственного управления территориями миллета, в частности, Сирии и Ливана, назначал подчиняющегося лично ему епископа, который занимал пост духовного и светского лидера православной

¹³⁶ Davie, May. *Au prisme de l'altérité...* P. 7

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Owen, Roger. *The Middle East in the World Economy 1800-1914* // NY: I.A Tauris, 1981. Pp. 154-167

¹³⁹ Цит по. Крымский А.Е. *Письма из Ливана (1896-1898)* // М.: Наука, 1975. С.291.

общины¹⁴⁰. В ведении епископа входило решение юридических вопросов (помолвки, брака, наследования и тд.), сбора налогов, а также вопросов образования и просвещения. В свою очередь, епископ имел право по собственному усмотрению назначать членов православной общины на определенные административные должности, такие как казначей, делопроизводитель, управляющий вакуфным имуществом¹⁴¹. Кандидаты на указанные должности, а также многочисленные посредники выбирались из числа наиболее знатных представителей православной общины, представляющих в основном городскую бизнес-элику, которые на протяжении XVII-XVIII вв. получили влияние в сиропливанском обществе благодаря торговле и приносимому благодаря ей состоянию¹⁴².

В период реформ Танзимата в Османской империи с целью развития местного самоуправления были созданы советы, состоящие из наиболее знатных представителей православной общины. Так, православные христиане были представлены в общественном совете (*Джамийят Киллайят ар-Рум*) и совете миллета (*Меджлис аль-Миллят*)¹⁴³. Совет миллета возглавлялся епископом и состоял из 12 мирян, которые в свою очередь избирались влиятельными бейрутскими семьями и, соответственно, представляли их интересы. Совет контролировали следующие православные семьи: Саба, Трад, Сурсук, Джубейл, Фиани, Дагер, Твейни, Бутрос, Ризкалла, Каркаби¹⁴⁴. Еще около сотни человек из 68 знатных семей входили в общинное собрание. Общее количество семей, представители которых находились на службе у епископа на 1870 год составляло 167 семей¹⁴⁵.

Более того, реформы Танзимата способствовали продвижению православной знати в органах местного самоуправления, занятию административных должностей

¹⁴⁰ Davie, May. Ville, notables et pouvoir : les orthodoxes de Beyrouth au XIXe siècle // Cahiers de la Méditerranée, Vol. 45, № 1, 1992. P. 185-186

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Chrysostomos, Papadopoulos. Les privilèges du patriarcat oecuménique... P. 11

¹⁴³ Davie, May. Atlas Historique des Orthodoxes de Beyrouth... P. 56

¹⁴⁴ Ibid. P. 57

¹⁴⁵ Ibid. P. 58

и даже мест в османском парламенте¹⁴⁶. При этом, зачастую, используя свое высокое материальное положение, влиятельные православные семьи старались продвигать на политические должности либо своих родственников, либо знакомых¹⁴⁷.

Некоторые выходцы из православных семей работали переводчиками при посольствах иностранных государств. Так, члены семьи Сурсок работали переводчиками при посольствах Германии и Ирана, а члены семьи Фиани при посольстве Российской империи¹⁴⁸.

Сосредоточение значительного экономического и административного ресурса в руках влиятельных членов православной общины способствовало развитию культуры и образованности среди рядовых членов общины. При этом, многие богатые члены православной общины являлись членами различных благотворительных ассоциаций (*Джамийят Хираят*), которые занимались финансированием школ и медицинских учреждений¹⁴⁹.

Стоит отметить, что большую роль в поднятии уровня образования православной общины Ливана в исторической ретроспективе сыграла деятельность Императорского православного палестинского общества (ИППО). В ту пору Ливан, несмотря на активную деятельность ИППО в Сирии и Палестине, находился на периферии внимания Российской империи. Финансирование выделялось в основном православным общинам, проживающим в крупных городах, таких как Бейрут, Амьюн, Захле и Триполи. К 1897 году в Бейруте насчитывалось 5 школ в которых обучались 800 учеников и работало 23 преподавателя¹⁵⁰. Школы были основаны в нескольких районах Бейрута, а именно Мусейтбе, Рмейле и Ашрафийи¹⁵¹.

¹⁴⁶ Davie, May. *Ville, notables et pouvoir...* P. 189

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Labaki, Boutros. *Introduction a l'histoire economique du Liban, soie et commerce exterieur en fin de periode Ottomane, 1840-1914* // Beyrouth: Librairie Orientale, 1984.

¹⁴⁹ Davie, May. *Ville, notables et pouvoir...* P. 189

¹⁵⁰ Hopwood, Derek. *The Russian Presence...* P. 149

¹⁵¹ Воробьев С.А. *Российские соотечественники в Ливане: история и современность*. Бейрут: Chamas for printing and publishing, 2010. С. 21

На начало XX века в Ливане, Сирии и Палестине насчитывалось 114 школ, которые дали образование 15 тыс. арабских студентов¹⁵². Русские преподаватели сами занимались разработкой образовательных программ и обучали по ним ливанских учеников. Преподавание велось на арабском языке, а в самих школах поддерживалась строгая дисциплина¹⁵³. Также русские преподаватели проводили занятия и для будущих преподавателей из ливанцев, чтобы научить их работать по составленной программе. Обучение в школах ИППО было бесплатным для всех обучающихся. Не только православные определяли своих детей в школы ИППО, но и представители других конфессиональных общин отдавали предпочтение именно русским школам¹⁵⁴.

Несмотря на существенные усилия ИППО в деле создания разветвленной сети начальных учебных заведений, указанные успехи не были подкреплены организацией среднего и высшего образования, поскольку в тогдашнем Министерстве иностранных дел и ИППО сочли достигнутые результаты достаточными заслоном от католической пропаганды¹⁵⁵. В то же время, образовательная политика европейских держав в Сирии и Ливане включала в себя возможность дальнейшего обучения слушателей в европейских университетах. Таким образом, европейские политики планировали формирование собственной сети влияния среди тех жителей Сирии и Ливана, которые получили светское образование в европейских университетах и, соответственно, ориентировались на Запад¹⁵⁶.

Лишь в 1914 году ИППО инициировало переговоры о создании в Бейруте русского университета¹⁵⁷. Однако начавшаяся Первая мировая война не позволила осуществиться этим планам, так как турецкое правительство заблокировало деятельность сети русских школ.

¹⁵² Там же, 19

¹⁵³ Там же, 23

¹⁵⁴ Там же

¹⁵⁵ И.М. Смилянская, Н.М. Горбунова, М.М. Якушев. Сирия накануне и в период младотурецкой революции // М.: Индрик, 2015. С. 322

¹⁵⁶ Там же

¹⁵⁷ Воробьев С.А. Российские соотечественники в Ливане... С. 24

Таким образом, к началу XX века православная община, используя свой экономический потенциал, накопленный благодаря внушительным инвестициям в промышленное производство и банковский сектор, смогла конвертировать свои успехи в политическое влияние. Вместе с тем, занятие административных должностей в рамках местного самоуправления и присутствие в османском парламенте не привело к созданию собственного политического течения. Представители православной элиты неохотно участвовали в политической жизни Османской империи, будучи заинтересованными в приумножении собственного благосостояния. Впоследствии неспособность православной элиты предложить какой-либо собственный политический и идеологический сценарий способствовала восприятию рядовыми членами православной общины альтернативных идеологических течений арабского и сирийского национализмов.

Выводы по главе

Историческое развитие православной общины в рамках *рум миллета* Османской империи обусловило ее дальнейшую самоидентификацию именно как арабской христианской общины Ливана. Опыт многовекового взаимодействия православных Ливана с мусульманским большинством, а также с другими христианскими конфессиями привил православной общине качества медиатора, что в дальнейшем сыграло свою роль в многочисленных внутренних конфликтах Ливана. Стоит отметить, что османские султаны, в целом, уважали данные православным права на свободное исповедование своей религии (пусть это и было связано с определенными рода ограничений), хотя они не были защищены от произвола местных чиновников и лиц, порой питавших ненависть к православным. Совокупность факторов способствовало тому, что даже несмотря на все недостатки османского правления, в среде православной общины османский период воспринимается более позитивно, нежели период французской оккупации, о чем будет сказано следующей главе.

Более того, именно в этот период в среде православной общины начинает формироваться национальное самосознание, а также экономический и

интеллектуальный костяк общины из числа наиболее обеспеченных ее членов, часть из которых впоследствии сыграли значительную роль во внутренней политике Ливана. В то же время, значительная часть православной элиты второй половины XIX века не смогла конвертировать свои экономические успехи в политическое влияние уже в новых условиях первой половины XX века.

Представленные в главе статистические данные относительно географического распределения, численности, экономического участия и социального положения православной общины показывают их достаточно прочные позиции в ливанском обществе на рубеже XIX-XX вв. Указанные в совокупности факторы, а именно, существенная численность, мощное экономическое присутствие, высокий уровень образования являются существенными для характеристики православной общины как второй по значимости христианской общины Ливана.

Глава 2. Участие православной сиро-ливанской элиты в развитии идеологических концепций арабского мира в первой половине XX в.

2.1. Проблема национальной и культурной самоидентификации православной общины

Формирование самосознания православной общины происходило на протяжении всего периода османского владычества и характеризовалось порой полярными мнениями и взглядами относительно национальной и культурной самоидентификации православного населения. Ключевая дилемма, которая так или иначе стояла перед православной общиной на протяжении всего периода их исторического развития — к какой из двух мировых цивилизаций принадлежит сиро-ливанская православная община — западно-христианской или арабо-мусульманской? Ответ на этот вопрос часто определялся с одной стороны, историческим опытом внешнего взаимодействия православной общины сначала с исламом, затем завоевателями-крестоносцами, затем с османами и пришедшими им на смену европейскими колониальными державами, а с другой, опытом внутреннего сосуществования с представителями других конфессий Ливана. При этом, стоит отметить, что на указанную дилемму достаточно сложно было дать однозначный ответ — в большинстве случаев исторический опыт взаимодействия что с одной, что другой цивилизациями имел как положительные, так и негативные стороны.

Исходя из вышесказанного можно предположить, что православная община в одинаковой степени восприимчива как к западно-христианской, так и к арабо-мусульманской цивилизациям. Она не замыкается в себе и не существует в рамках одной идеологической и культурной парадигм, а наоборот — открыта к восприятию разных идей и концепций. Это объясняется тем, что православная община расселена на обширной территории малыми группами (дисперсная община), имеет внушительные по численности диаспоры за рубежом и в целом является фронтирной, то есть постояннодвигающейся вперед и изменяющейся. Вместе с тем нельзя не отметить, что православные христиане в гораздо большей,

нежели другие христианские конфессии Ливана степени, считают себя частью арабо-мусульманской цивилизации и арабской истории. Нюанс заключается лишь в том, что национальная арабская идентичность в силу естественных причин выходит на первый план, в то время как религиозная исламская составляющая арабо-мусульманской цивилизации является предметом споров среди православных интеллектуалов. В любом случае, речь идет именно о культурной составляющей ислама и опыте взаимодействия с исламским миром.

Несколько сложнее выглядят отношения православной общины с западно-христианской цивилизацией. Будучи одновременно частью как арабо-мусульманского мира, с одной стороны, и приверженцами восточного православия с другой, православная община автоматически несет на себе тяжелый груз исторических взаимоотношений между условным Западом и Ближним Востоком, начиная от эпохи крестовых походов и заканчивая эпохой европейского колониализма. Более того, отношение к Западу у православных формируется в том числе и через призму церковных отношений между Антиохийской и Римско-католической церквями. Так, один из наиболее известных православных мыслителей начала XX в. Фарах Антун определял себя именно как «восточного христианина», не желая отождествлять себя с представителями западного христианства, которые, по его словам, «использовали религию в политических целях»¹⁵⁸. Он добавлял: «Мы — истинные христиане, и религия наша не вмешивается в политику, и мы не несем ответственности за деяния христиан Запада. Наша верность — Востоку и османскому Султану»¹⁵⁹.

Тысячелетнее историческое взаимодействие Антиохийской церкви с Католической церковью говорит о ее в лучшем случае нейтральности по отношению к последней, а на некоторых исторических отрезках — враждебности по отношению к политике западных государств и, в особенности, папского престола; их антиохийские патриархи воспринимали как прямых конкурентов своему влиянию в регионе. Несмотря на то, что в разное время у иерархов

¹⁵⁸ Фарах Антун. Ибн Рушд ва-фальсафатуху (Ибн Рушд и его философия) // Бейрут: Дар аль-Фараби, 1988. С. 169.

¹⁵⁹ Ibid.

Антиохийского патриархата появлялись настроения к сотрудничеству с Римом, они сразу натыкались на стремление Католической церкви доминировать в процессе выстраивания отношений. О восприятии Католической церковью других православных церквей писал в том числе принц Максимилиан Саксонский, католический священник и сторонник унии церквей Востока и Запада, который в 1910 г. в католическом журнале "Roma e l'Oriente" опубликовал статью под названием «Мысли по вопросу о соединении церквей», где отметил, что «Латинская церковь, привыкшая всегда командовать, стремилась навязать восточной церкви свое понимание унии... Западная церковь всегда понимала унию в смысле полного подчинения»¹⁶⁰. Здесь необходимо отметить, что под «полным подчинением» понималось всецелое следование юрисдикции римского понтифика, включая принятие всех католических догматов. Таким образом, Антиохийской церкви при условии ее желания сотрудничать с Католической церковью предлагался полный отказ от собственной, в том числе арабской идентичности¹⁶¹.

Культурная, национальная и религиозная идентичности являются неотъемлемой частью цивилизационной принадлежности. Что касается православной общины, то можно говорить о существовании различных идентичностей (культурных, национальных) внутри нее, что не делает ее монолитной. Так, среди членов православной общины распространены как идеологии арабского национализма и панарабизма (арабская идентичность), так и местного ливанского национализма (в случае православных Сирии сирийского национализма). Гораздо реже встречается вариант так называемой идеологии гассанизма, которая по аналогии с финикийским мифом маронитской общины придает православным некоторую исключительность и независимость от арабского влияния¹⁶².

¹⁶⁰ Саксонский, Максимилиан. Мысли по вопросу об унии церквей (пер. с французского Сахаров Н.Н.) // Богословский Вестник. 1911. Т.1. №2. С. 320-345

¹⁶¹ Ходр, Жорж. Аль-масихийя аль-арабийя ва-аль-гарб // Ат-Таб'а аль-Арабийя аль-Уля (Арабы-христиане и Запад \ Первое арабское издание) // Аль-масихиун аль-араб: дирасат ва-мунакашат (Арабы-христиане: исследования и обсуждения) / под ред. Ильяс Хури. Бейрут: Муассасат аль-Абхас аль-Арабийя, 1981. 83-98 с.

¹⁶² Подробнее о «Гассанистской партии» смотри в 3 главе.

Культурная идентичность православной общины также не является консенсусом среди православных интеллектуалов. Представители православной общины, с одной стороны, являются одними из наиболее европеизированных среди всех религиозных общин Ливана, а с другой — неотъемлемой частью арабской культуры. Так, М. Дейви характеризовала православных христиан, проживающих в Бейруте, как носителей «арабского языка и культуры»¹⁶³. Следует отметить, что часть православной элиты склонна вообще отрицать существование отдельной ливанской культуры, исходя из убеждения принадлежности Ливана культурно и идеологически к арабскому миру¹⁶⁴. Нежелание замыкаться в рамках одного идеологического течения распространяется и на культурные предпочтения — представляется, что члены православной общины вовсе не желают расставлять искусственные барьеры и загонять себя в интеллектуальное, культурное, социальное и политическое «гетто». С этой точки зрения чувство принадлежности к арабо-мусульманской цивилизации дает православной общине ощущение себя как части чего-то большего.

2.2. Формирование идеологических течений в среде православной общины в конце XIX — первой половине XX вв.

Формирование идеологических течений в среде православной общины нельзя назвать исключительным процессом. Скорее, это было характерно для большинства конфессиональных общин Ливана и Сирии, а также тесно увязывалось с идеями национально-освободительной борьбы против Османской империи. Также нельзя не отметить, что указанные процессы были растянуты во времени, которые можно поделить на 2 этапа для упрощения исследования — этап национально-освободительной борьбы, который охватывает как борьбу против

¹⁶³ De Bar, Luc-Henry. Les communautés confessionnelles du Liban. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 1983. P. 41

¹⁶⁴ Митри, Тарек. Аль-масихион аль-шаркийион ва-аль-ислам: кира'а фи тарих аль-афкар ва-аль-маша'ир ва-аль-мавакиф (Восточные христиане и ислам: размышления над историей идей, чувств и позиций) // Сутур мустакими би-ахруф му'тарраджа: ан аль-масихийн аль-шаркийин ва-аль-'алакат бейн аль-масихийн ва-аль-муслимин / под ред. Тарек Митри. Бейрут: Маншурат Джамиат аль-Баламанд, Дар ан-Нахар, 2007. С. 29

господства Османской империи, так и французского мандата; и постколониальный этап, который характеризовался подъемом духа национального строительства и на который накладывался отпечаток биполярного противостояния в рамках Холодной войны.

Проникновение идеологических течений, прежде всего идей национализма в его различных формах, в арабские провинции Османской империи стало актуальным в середине XIX в. на фоне ослабления центральной власти османов. Значительную роль здесь сыграли, в том числе, европейские католические миссионеры, которые, помимо просветительской и образовательной деятельности, активно распространяли господствовавшие в середине XIX в. в Европе взгляды. Православные как одни из наиболее образованных и урбанизированных общин, легко воспринимали и адаптировали в соответствии с собственными потребностями европейские идеологические концепции. Не последнюю роль здесь сыграла и деятельность Императорского православного палестинского общества (ИППО), чьи воскресные школы пользовались большой популярностью не только среди православных, но и среди представителей других конфессий Ливана¹⁶⁵. Однако, в отличие от западных миссионеров, русские учителя старались не навязывать господствовавшие в Российской империи взгляды, хотя стандарты образования в школах ИППО были во многом скопированы с обычных школ¹⁶⁶.

Большую роль в поднятии арабского самосознания также сыграла деятельность египетского султана Мухаммада Али, которому на определенном историческом этапе удалось выйти из-под влияния османов и который вынашивал планы по созданию единого арабского государства. К 1830 г. под его властью находились территории Аравийского полуострова, включая священные города Мекку и Медину, а также территории современного Египта, Сирии и Палестины с Иерусалимом. Известно, что Мухаммед Али весьма благосклонно относился к православному меньшинству Сирии и отдавал им предпочтение перед мусульманами в назначении на важные государственные посты, пытаясь таким

¹⁶⁵ Кфури, Искандер. Русские в Ливане. // Российские соотечественники в Ливане: история и современность. / под ред. Воробьев С.А. Бейрут: Chamas for printing and publishing, 2010. С. 20-21

¹⁶⁶ Там же

образом создать себе прочную социальную базу и обеспечить общественную поддержку. В период его правления христиане получили возможность беспрепятственно исповедовать свою религию и принимать участие в судебных процессах наравне с мусульманами. Известно, что Мухаммад Али весьма благосклонно относился к православному меньшинству Сирии и Египта и даже получил прозвище «христианский паша»¹⁶⁷. Можно предположить, что в дальнейшем это имело существенное влияние на положительное восприятие идей арабского национализма среди христианских конфессий.

Стремление Мухаммеда Али создать единое арабское государство столкнулось с рядом препятствий как политического, так и идеологического характеров. Несмотря на то, что часть мусульман Аравии, Египта и Ливана были готовы поддержать Мухаммеда Али, его экономическая политика вызывала недовольство среди большинства мусульманского населения, например, в Сирии. Особенно негативно на популярности Мухаммеда Али сказывалась его политика в сфере налогообложения (введение подушного налога ферде) и принудительные рекрутские наборы для бессрочной службы в египетской армии (христиане и иудеи в армию не призывались).

Историк арабского националистического движения Дж. Антониус подчеркивает, что поскольку ни сам Мухаммед Али, ни его сын Ибрагим не владели в совершенстве арабским языком, это лишало их способности доносить свои идеи до большей массы арабского населения, а их желание построить арабскую империю проистекало, прежде всего, из персональных имперских амбиций¹⁶⁸.

Отсутствие единого арабского самосознания можно объяснить доминированием религиозной идентичности арабов, что особенно видно на примере Сирии. Политика уравнивания в правах мусульманского большинства и православного миллета вызывала раздражение в среде мусульманских религиозных деятелей и чиновников, а также несла угрозу прихода немусульман к

¹⁶⁷ Azra, Farheen. Mohammad Ali Pasha and his Contribution to the Modernisation of Egypt : PHD Thesis / Aligarh Muslim University. 2012. P. 65

¹⁶⁸ Antonius, George. The Arab Awakening. // Philadelphia : J.B. Lippincott Company, 1939. P. 27

власти. Все это способствовало непринятию большинством мусульманского населения Сирии идей панарабизма, связанных с военными кампаниями Мухаммеда Али.

Тем не менее, неудача египетского султана не смогла остановить проникновение идей арабского национализма в Сирию и Ливан. Как справедливо замечает современный исследователь В. Наумкин, «мусульманские подданные Порты, независимо от их этнической принадлежности, и на самом деле все это время находились в едином культурно-религиозном пространстве, видя в лице османов ту силу, которая защищала их идентичность и способствовала росту влияния ислама в мире». Однако, с начавшимся ослаблением Османской империи, особенно заметным с XIX в., турецко-арабский симбиоз начал разрушаться, в арабских провинциях стали распространяться разочарование в османах, недовольство их правлением, в котором было все больше признаков распада, росло арабское самосознание»¹⁶⁹. Сходное замечание делает американский историк М. Крамер: «Арабизм впервые возник в XIX в. не как прямая реакция на западное правление, но как критика состояния Османской империи...»¹⁷⁰.

В середине XIX в. основными центрами распространения идей арабского национализма и панарабизма становятся Сирия и Ливан. Наибольшее участие в этих процессах принимала христианская община. Историки подчеркивают роль арабо-христианских меньшинств, использующих арабский язык как средство миссионерской деятельности и современного просвещения, что способствовало повышению интереса к светской литературе и искусству в Сирии и Ливане в середине XIX в.¹⁷¹. Центром развития арабской светской литературы и искусства стал Бейрут. Примечательно, что первыми исследователями феномена арабского

¹⁶⁹ Наумкин В.В. Современный конвергентный арабский национализм в зеркале исторической памяти. DOI: 10.17976/jpps/2021.06.04. // Полис. Политические исследования. № 6, 2021. С. 47

¹⁷⁰ Kramer, Martin. Arab Awakening and Islamic Revival. // The Politics of Ideas in the Middle East. N.J.: Transaction Publishers, 2008. P. 22

¹⁷¹ Ibid. P. 23.

национализма были христиане из Ливана: уже упоминавшийся Дж. Антониус (православный), Б. Бустани (маронит), Н. Аль-Язиджи (греко-католик)¹⁷².

Наибольшее участие в этих процессах принимала христианская община, в том числе православные, как наиболее прогрессивная и восприимчивая к европейскому опыту. Крамер М. указывает на роль арабо-христианских меньшинств, испытавших сильное влияние со стороны европейских миссионеров и использующих арабский язык как средство миссионерской деятельности и современного просвещения, что способствовало повышению интереса к светской литературе и искусству в Сирии и Ливане в середине XIX века¹⁷³. О роли христианских меньшинств в возникновении арабского национализма писал¹⁷⁴ и британо-американский историк Бернард Льюис¹⁷⁵.

Таким образом, арабский национализм был результатом сложившейся в XIX в. преимущественно в Бейруте и, в некоторой степени, Дамаске культурной и интеллектуальной атмосферы. Арабский национализм сформировался именно среди представителей городской интеллигенции, значительную часть из которой составляли христиане, и в своей развитой форме представлял собой выражение идентичности и солидарности в рамках спроецированного нового формата национального государства и брал пример с европейского опыта построения национальных государств, однако, не подражая ему во всем.

В 1908 г. в Османской империи к власти пришли сторонники Партии единения и прогресса или «младотурки», ставившие перед собой задачу проведения кардинальных внутривластных реформ. К обсуждению будущего страны активно подключались все конфессиональные общины Османской империи, включая православных христиан. Так, православные активно участвовали в деятельности Бейрутского общества национальных реформ. При

¹⁷² Manduchi, Patrizia. Arab Nationalism(s): Rise and Decline of an Ideology. // *Oriente Moderno*, 2017. Vol.97. P. 13

¹⁷³ Kramer, Martin. Arab Awakening... P. 23

¹⁷⁴ Среди других факторов возникновения арабского национализма, упоминаемых Б. Льюисом, следует отметить: растущее недовольство политикой турецких властей; недоверие к нараставшему влиянию Запада; влияние европейских националистических идей. Lewis, Bernar. *The Arabs in History* // NY: Oxford University Press, 2002, p. 190

¹⁷⁵ Ibid.

участии православных христиан была составлена программа реформ относительно большей экономической и политической автономии Бейрута и начаты переговоры с центральными властями. В деятельности общества принимали участие представители следующих семей: Трад, Бутрос, Дагер, Туэйни, Джубейли¹⁷⁶.

Политика младотурков не привела к внутреннему обновлению империи, напротив, не сумев выработать программу эффективных реформ, Партия единения и прогресса стала стремительно терять популярность. Участие в Первой мировой войне на стороне кайзеровской Германии привело к окончательной деградации Османской империи и ее распаду.

Несмотря на общий разлад и неопределенность, православные христиане быстро включились в новую для себя политическую реальность. Уже в ноябре 1918 г. в Бейруте создается арабское правительство (просуществовало всего 9 дней), в создании которого участвовали члены семьи Сурсук. Как и другие политические новообразования на территории Ливана оно было упразднено после оккупации французскими войсками¹⁷⁷.

Православные приняли деятельное участие в работе Комиссии Кинга-Крейна, которая была сформирована в 1919 г. для выяснения настроений населения Леванта относительно будущего территорий, входящих в состав этого региона. В общей сложности комиссия провела встречи с 25 православными делегациями Сирии, Ливана и Палестины.

Комиссия Кинга-Крейна прибыла в Бейрут после посещения территории Палестины в июле 1919 г. Для проведения консультаций с представителями Комиссии были сформированы две делегации от города — христианская и мусульманская. В состав христианской делегации вошли представители практически всех знатных православных семей Бейрута: Юсеф Сурсук, Митри Трад, Михаил Мадждалани, Дибис Мур¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Davie, May. Atlas historique des orthodoxes de Beyrouth... p. 106

¹⁷⁷ А'н даур аль-урсузуks фи аль-киян аль-любнани. (Роль православных христиан в образовании Ливана) // *Ан-Нахар*, 2020.

¹⁷⁸ Ibid.

В выводах Комиссии указывается, что мнение православной общины было двойственным. Большинство православного населения, проживающих в районах Горного Ливана, выступало за предоставление Франции права управления Ливаном. В то же время, православные, проживающие на недавно присоединенных к Великому Ливану территориях (Сур, Сайда, Триполи, Бейрут), выступали против французского мандата¹⁷⁹. Так, христианская делегация в Бейруте, большинство членов которой составляли представители православной общины, отвергли французский мандат¹⁸⁰.

Примечательно, что некоторая часть православных в качестве альтернативы французам склонна была рассматривать английский и даже американский мандат¹⁸¹. Причины симпатий к США, предположительно, заключались в проводимой тогда политике американского президента Вудро Вильсона, направленной на дискредитацию колониальных методов управления и поддержку чаяний местного населения о независимости¹⁸². Немаловажным также являлось и то, что США, в отличие от Великобритании и Франции, не имела колониального прошлого.

Подавляющая часть православного населения выступала за объединение с Сирией в рамках единого государства (Великая Сирия)¹⁸³, но была против какого-либо внешнего управления территориями¹⁸⁴. Также православные желали иметь такое политическое устройство, которое отражало бы их присутствие в Леванте и соответствовало национально-культурной идентичности¹⁸⁵. На этом фоне политика принца Фейсала по созданию единого арабского государства встречала большое

¹⁷⁹ The King-Crane Report // World War I Document Archive, 28.08.1919.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Howard, Harry. The King-Crane Commission: an American Inquiry in the Middle East // Beirut: Khayats, 1963. P.117-124

¹⁸² Сарабьев А.В. Американский антиколониализм на марше: меморандум против мандатной политики Франции в Сирии // Закат на Востоке. От начала к концу Версальско-Вашингтонской системы (отв. ред. Милеев Д.А.), М.: ИВ РАН, 2023. С. 117-138.

¹⁸³ Следует отметить, что православная община Сирии также предпринимала усилия по созданию единого арабского государства и объединению с Ливаном. Так, в 1918 году была создана «Партия Сирийского Единства», объединившая в своих рядах многих сирийских православных интеллектуалов того времени.

¹⁸⁴ Longrigg Stephen H. Syria and Lebanon under French Mandate // Royal Institute of International Affairs. London – New York – Toronto: Oxford University Press, 1958. P. 91

¹⁸⁵ Mitri, Tarek. Conscience de soi de rapport... P. 82-83

одобрение среди православного населения, однако его опора на внешние силы встречала такое же осуждение.

После окончания Первой мировой войны по итогам Версальского мирного договора в 1920 г., ознаменовавшего собой раздел арабских владений Османской империи, а также в соответствии со статьей 22 Лиги Наций, Ливан и Сирия стали подмандатной территорией Франции. Как ранее было отмечено, отношение православной общины к установлению французского мандата было воспринято негативно, за исключением, разве что, некоторой части бейрутской элиты, увидевшей для себя возможности расширения торговли с Западом и большей интеграции Ливана в западное общество¹⁸⁶. Наряду с мусульманами православные принимали участие в волнениях против французской мандатной администрации.

Общее неприятие французского мандата объясняет активность православных арабов в период борьбы против французского мандата и их блокирование с мусульманами¹⁸⁷. Планы Франции по созданию отдельного ливанского государства также входило в противоречие с желанием православной общины объединиться со своими единоверцами в рамках единого арабского государства¹⁸⁸. Политика французских властей и их благопритствование маронитам способствовало расколу ливанского общества. Французские власти рассматривали православную элиту как соперника и полную противоположность маронитам и способствовали маргинализации православных в ливанском обществе.

Более того, распад Российской и Османской империи лишил православных внутренней и внешней опор и привел в состояние смятия относительно своей дальнейшей судьбы. Они не только потеряли поддержку и стабильность, но и оказались во власти враждебных иностранных держав. Все это интенсифицировало

¹⁸⁶ Longrigg, Stephen H. *Syria and Lebanon...* P. 44

¹⁸⁷ Jonhson, Michael. *All Honourable Men: The Social Origins of War in Lebanon* // NY: LB.Tauris Publishers, 2001. P.142

¹⁸⁸ Ouahes, Idir. *Syria and Lebanon under the French Mandate: Cultural Imperialism and the Workings of Empire* // London — New York: I.B. Tauris, 2018. P. 25

обсуждение вопросов идентичности православной общины и дальнейших путей развития¹⁸⁹.

С целью сгладить недовольство православной общины французская мандатная администрация способствовала избранию в 1926 г. президентом Ливана выходца из православной общины Шарля Даббаса, который в начале своей политической карьеры входил в проарабские националистические круги, добивавшиеся децентрализации Османской империи¹⁹⁰. Стоит упомянуть, что среди кандидатов на пост президента был маронит Эмиль Эдде, избрание которого полностью отвечало бы проводившейся тогда политике Франции по доминированию маронитов в Ливане. Однако верховный комиссар Французской республики в Сирии и Ливане Анри де Жувенель принял решение создать видимость «честной конкуренции» и слегка усмирить оппозиционные настроения в среде православной общины по отношению к французскому мандату. К тому же, симпатизируя идеологии арабского национализма и выступая против господства Османской империи над арабами, Шарль Даббас вовсе не стал впоследствии, как многие другие арабские националисты, выступать уже против французского мандата.

Отношения между Ш. Даббасом и французской мандатной администрацией можно назвать компромиссными. Однако не стоит думать, что Ш. Даббас был лишь послушным орудием в руках французов. В окружении Ш. Даббаса часто говорили, что «Шарль Даббас знает, как создать у французов впечатление, что он правит Ливаном, в то время как он незаметно держит штурвал»¹⁹¹. Ш. Даббас в равной степени старался сотрудничать со всеми конфессиональными группами Ливана, однако до конца жизни оставался сторонником французского мандата не в последнюю очередь из-за своих личных интересов. Неспособность или, скорее, нежелание Ш. Даббаса решительно поддержать антиколониальные настроения в

¹⁸⁹ Митри, Тарек. Ва'й аз-зат 'инд лиль-масихиин аль-урдузукс фи Любнан аль-муасыр (Самоидентификация православных в современном Ливане) // Сутур мустакима би-ахруф мутарриджа: ан аль-масихиин аль-шаркийин ва-аль-'алакат бейн аль-масихиин ва-аль-муслимин / под ред. Тарек Митри. Бейрут: Маншурат Джамиат аль-Баламанд, Дар ан-Нахар, 2007. С. 121

¹⁹⁰ Ammoun, Denise. Histoire du Liban contemporain // Beyrouth: Librairie Arthème Fayard, 1997. P. 266

¹⁹¹ Ibid. P. 273

ливанском обществе способствовало формированию оппозиционных к его политике сторонников независимости Ливана¹⁹². По всему Ливану то и дело вспыхивали очаги недовольства.

Франция старалась искусственно продлить президентство Ш.Даббаса. В 1932 г. Верховный комиссар Франции в Ливане Огюст Понсо приостановил действие ливанской конституции от 1926 г., распустил ставшие оппозиционными совет министров и парламент Ливана и продлил второй срок президентства Ш.Даббаса еще на 1 год¹⁹³. Тем не менее, нарастающее оппозиционное движение заставило французские власти искать компромисс¹⁹⁴, что в итоге привело к отставке Ш.Даббаса в 1934 г.

Отставка Ш.Даббаса вовсе не способствовала укреплению позиций мандатной администрации. Восстановление конституции Ливана в 1934 г. не смогло удовлетворить подавляющее большинство населения — согласно ей, вся полнота власти сосредотачивалась в руках президента республики, которого выбирал верховный комиссар Франции, в то время как парламент не обладал правом законодательной инициативы¹⁹⁵.

Усиление антиколониального движения в Ливане (и в Сирии) способствовало принятию идей панарабизма и арабского национализма. При этом, как в Сирии, так и в Ливане также появляются идеи, отвергающие единство арабской нации и устанавливающие «исключительность» каждой арабской нации. Так, подобные «территориальные» национализмы нашли отражения в «сирийском» (объединение Ливана и Сирии в единое государство) и «ливанском» (создание независимого ливанского государства) вариантах. При этом, они все более входили в противоречие друг с другом, однако существование французской оккупации на первоначальном этапе объединяло сторонников как панарабизма и

¹⁹² Шарль Даббас: аль-урсузукси аллязи кяна авваль раис лиль-джумхурийяти аль-любнанияти (Шарль Даббас: первый православный на посту президента Ливанской Республики)// *Ас-Сафир*. 26.09.2007

¹⁹³ Rabbath, Edmond. La formation historique du Liban politique et constitutionnel // Publications de l'Université libanaise, Beyrouth: Librairie orientale, 1973. P. 395.

¹⁹⁴ Ibid. P. 307

¹⁹⁵ Ibid. P. 308

арабского национализма, так и их противников несмотря на идеологические различия.

По мере движения к независимости, обе идеологии приобретали конкретные политические формы в виде образования политических партий. Начиная с момента обретения независимости в 1943 г., они стремились заполнить образовавшийся идеологический вакуум, однако ни одна из указанных идеологий так и не получила доминирующей позиции в ливанском обществе¹⁹⁶. Независимое ливанское государство предпочитало и далее придерживаться политики нейтральности по отношению к разным политическим идеологиям¹⁹⁷, однако, будучи в большей степени подверженным влиянию маронитов, в то же время склонялось именно к построению отдельного ливанского государства с последующим доминированием ливанского национализма. Отсутствие четкой государственной позиции усиливало разделение ливанского общества, когда большинство христиан-маронитов были «ливанскими» националистами, в то время как большая часть условно мусульманского лагеря и православной общины выступали за панарабское националистическое движение и, прежде всего, за объединение с Сирией.

Размышлять о влиянии религиозной идентичности, будь то христианство или ислам, на авторов националистических концепций нужно крайне осторожно, поскольку представляется, что большинство из них были светскими людьми, для которых национальная идентичность стояла выше религиозной, хотя они и не отвергали последнюю. Однако можно осторожно предположить, что для православных националистические идеологии были более предпочтительными нежели параллельно развивающаяся идеология панисламизма, где религиозная принадлежность, а не национальность, выступала базисом для объединения не только арабского, но и всего исламского мира.

Рассмотрение политических идеологий, активное участие в которых приняли православные христиане, важно с точки зрения понимания места и роли православной общины не только в политической системе Ливана, но и всего

¹⁹⁶ Khalifah, Bassam. The Rise and Fall of Christian Lebanon... P. 78-79

¹⁹⁷ Ibid. P. 79

арабского мира, а также для более детального понимания взаимоотношений православной общины с другими конфессиями Ливана. Таким образом, дальнейшее повествование будет сосредоточено на анализе идей и идеологических концепций, разработанных наиболее выдающимися представителями православной общины, а также их видении роли и места Ливана в арабском мире.

2.3. Греко-арабское противостояние за антиохийский престол и формирование арабской идентичности Антиохийской церкви в конце XIX — первой половине XX вв.

Нахождение Антиохийской православной церкви под властью константинопольского патриархата в годы Османской империи имело негативные последствия. Связано это с *эллинизацией* Антиохийского патриархата, вымыванием собственной идентичности и заменой ее на греческую. Несмотря на то, что Константинопольский патриархат продолжал оставаться Вселенской Церковью, произошло полное размытие границ между этничностью и религиозной принадлежностью, в результате чего православная вера начала ассоциироваться исключительно с греками, что находило поддержку у османских властей. С. Рансимен задается вопросом «мог ли патриарх быть патриархом славян и православных арабов так же, как и греков??»¹⁹⁸. Константинопольский патриарх в глазах арабов воспринимался как ставленник османского султана, а не как защитник и выразитель интересов всех православных христиан.

Отношения между Константинополем и Антиохийским патриархатом сложно было назвать доверительными, так как константинопольские патриархи в подавляющем большинстве случаев действовали в авангарде интересов османских властей. На рубеже XVI–XVII вв. в Антиохийском патриархате отмечается присутствие большого количества католических проповедников, а также

¹⁹⁸ Рансимен С. Великая Церковь в пленении / Пер. с англ. Л.А. Герд. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. С. 197

разгорается борьба за патриарший престол, что привело Антиохийскую церковь в крайнюю степень упадка и дезорганизации церковной структуры¹⁹⁹.

Константинопольские патриархи умело играли на внутрицерковных противоречиях, поддерживая разные фракции в борьбе за лидерство в патриархате вместо предложения какой-либо единой кандидатуры²⁰⁰. Проявлялось это, в том числе, в назначении на патриарший престол подчиненных церквей греческих патриархов, которые были полностью подчинены воле Константинополя.

Вопрос назначения нового патриарха на престол Антиохийской православной церкви находился в руках так называемого святогробского братства — закрытой монашеской организации в Иерусалиме, из среды которой отбирались претенденты на престол в Антиохию. Российский консул в Бейруте К.Петкович в своих донесениях Петербургу следующим образом описывал сложившуюся ситуацию: «Они желают, чтобы Антиохийский престол был навсегда связан с Иерусалимским, чтобы можно было, между прочим, сбывать туда выгодным и почетным образом епископов, оказывающихся беспокойными и опасными соперниками и соискателями в Иерусалиме»²⁰¹.

Общее состояние Антиохийской православной церкви при патриархах-греках было плачевным: она не имела своего устава, полностью контролировалась Константинополем, который препятствовал допуску православных арабов к выборам. Эллинистическая идентичность активно навязывалась Портой и западными дипломатами. Некоторые исследователи прямо обвиняют Константинополь в разрушении православного единства, так как именно Константинопольская церковь виновна в крушении *рум миллета*. Современный

¹⁹⁹ Соколов И.И. Антиохийская Церковь: очерк современного ее состояния. СПб: Типография В.О.Киришбаума, 1914. С. 5

²⁰⁰ Colak, Hasan. The Orthodox Church in the Early Modern Middle East: Relations between the Ottoman Central Administration and the Patriarchates of Antioch, Jerusalem and Alexandria // Ankara: Turk Tarih Kurumu, 2015, P. 88

²⁰¹ Цит. по: Копоть Е.М. К вопросу об интерпретации греко-арабского противостояния и влияния России в Антиохийском патриархате во второй половине XIX в. (по материалам АВПРИ) // Вестник Московского Университета, № 3, 2011. С.32

теолог и историк Александр Шмеман утверждает, что «эллинизм как национальное самосознание враждебен к другим православным народам»²⁰².

Борьба, которая длилась несколько десятилетий, показала приверженность Антиохийской православной церкви арабской идентичности²⁰³. Что характерно, борьба православных арабов за право избрания на патриарший престол своего представителя активно поддерживалась российскими властями и Императорским православным палестинским обществом.

Избрание патриарха Мелетия (Думани) в 1899 году было с воодушевлением и радостью встречено в арабском мире²⁰⁴. Мелетий стал первым арабским патриархом на антиохийском престоле после почти двух веков доминирования греков. Несмотря на то, что избрание Мелетия имело положительные последствия для православия в Сирии и Ливане, это также символизировало глубокий раскол православия в глобальном масштабе.

Фактический выход Антиохийской православной церкви из-под лона Константинополя еще больше осложнил арабо-греческие отношения и поставил под вопрос дальнейшее евхаристическое общение между церквями. Так, после победы Мелетия Константинопольский, Иерусалимский и Александрийский патриархаты прервали взаимодействие с Антиохийским патриархатом²⁰⁵. Под давлением России Мелетия в итоге признали Сербская и Румынская православные церкви. Остальные поместные церкви, где патриарший престол занимали греческие патриархи, отказывались признавать Мелетия по причине, в том числе,

²⁰² Schmemmann, Alexander. *Eastern Orthodoxy* // NY: Holt, Rinehart and Winston, 1963. P.38

²⁰³ Необходимо отметить, что арабизм как явление был присущ Антиохийской православной церкви еще во времена Арабского Халифата. С точки зрения Антиохийского патриархата, сам факт «арабскости» Церкви являлся неоспоримым задолго до прихода на земли Сирии и Ливана ислама. В среде Антиохийской церкви глубоко убеждение, что арабизм — первичен, а ислам, как религиозная принадлежность, — вторичен. При этом, православные арабы мирно сосуществовали как до, так и после прихода ислама на земли Сирии и Ливана, что впоследствии помогло им не только не растерять свою идентичность, но и внести творческий вклад в установление различий между исламом и арабизмом. Служители Антиохийской церкви не без гордости подчеркивают умение работавшего при дворе халифов преподобного Иоанна Дамаскина, которое заключалось в отвержении ислама как универсальную религию для арабов, признавая при этом его роль в объединении арабского народа.

См. подробнее: Mitri, Tarek. *Conscience de soi de rapport...* P. 382

²⁰⁴ Якушев М.И. Первый патриарх-араб на антиохийском престоле // Восточный архив, №14-15, 2006. с. 99-106

²⁰⁵ Симонов В.В. *Общая история церкви*. В 2 т. Т.2, М.: Наука, 2017. С. 1095

начавшийся после его избрания жесткой антигреческой политики²⁰⁶. Победа Мелетия также означала отход от попыток Порты и западных держав привить арабам греческую культуру. Она также ознаменовала собой первые ростки арабского национализма, так как победа арабского патриарха очевидно консолидировала общества в Сирии и Ливане, которые после доминирования греков, вмешательства западных держав и тяжелой внутривосточной ситуации в Османской империи, при поддержке России переживали своего рода «пробуждение».

Лишь после смерти Мелетия и избрания патриарха Григория (Хаддада) 1906 году отношения между Антиохийской православной церковью и греческими церквями улучшились²⁰⁷. В 1909 г. Константинопольская и Иерусалимская православные церкви признали арабского патриарха на антиохийском престоле²⁰⁸. Тогда это вызвало самое настоящее удивление в арабском мире, однако при должном анализе ситуации на Ближнем Востоке XIX века признание легитимности арабского патриарха не должно вызывать вопросов. Слабеющая Османская империя не желала разрастания конфликта между своими христианскими подданными. Более того, после войны с Грецией и обретения последней независимости Османская империя более не видела смысла всецело поддерживать Константинопольский патриархат.

Несомненно, что победа проарабских кругов способствовала подъему национального самосознания арабов в Сирии и Ливане не только в среде православной общины, но и мусульман. Это частично объясняет активность православных арабов в период борьбы против французского мандата и их блокирование с мусульманами. Это также является одной из причин зарождения и привлекательности панарабских идей именно в среде православных христиан. «Православные превратились из жертвы в актора», так писал сирийский историк

²⁰⁶ Там же.

²⁰⁷ Якушев М.И. Первый патриарх-араб... С. 104

²⁰⁸ Там же.

Роберт Хаддад о состоянии православных христиан в конце XIX века²⁰⁹. Историк Пьер Рондо писал, что «арабские настроения подпитывались борьбой против греческой иерархии... и бурно развивались среди православных в период антиколониальной борьбы»²¹⁰.

Решение России поддержать избрание патриарха-араба можно объяснить тем, что католические и протестантские миссионеры активно способствовали переходу православных христиан в католичество и протестантизм. Россия не была заинтересована в господстве над Антиохийской церковью напрямую, предпочитая использовать «мягкую силу». Также Россия официально не могла отправлять миссионеров на земли, которые она официально признала православными.²¹¹ Большим препятствием также была раздробленность православного мира. В условиях, в которых Константинопольский патриархат стал крайне недружелюбен к России, российской дипломатии было не на что опереться. Влияние России было лишь опосредованным, а не прямым каноническим, в отличие, например, от маронитов, которые официально признали Римскую католическую церковь своим покровителем. Более того, численное преимущество и концентрация маронитов в Горном Ливане и раздробленность православных на землях, где они, казалось бы, должны составлять большинство, значительно осложняло работу дипломатических ведомств Российской империи. В свою очередь, Католическая церковь и западные державы имели дело с консолидированным блоком и работали не только с народными массами, но и с богатыми маронитскими семьями, которые позже заняли руководящие должности в уже независимом Ливане.

Избрание патриарха Мелетия определило разные пути развития христианских общин Сирии и Ливана. В то время как марониты, мелькиты, униаты становились все более зависимыми от западного мира, православные христиане все более консолидировались с арабским миром. Это пока еще нельзя назвать

²⁰⁹ Haddad, Robert. *Syrian Christians in Muslim society: an Interpretation* // N.J.: Princeton University Press, 1970. P.103

²¹⁰ Rondot, Pierre. *Les Chrétiens d'Orient* // Paris: J. Peyronnet et Cie, 1955. P. 329.

²¹¹ Hopwood, Derek. *The Russian Presence in Syria and Palestine 1843-1914* // Oxford: Clarendon Press, 1969. P. 210

антагонизмом, но в будущем сложившаяся различная культурная и национальная идентичность сыграет негативную роль во внутривосточном процессе Ливана. Так, с конца XIX века среди общины маронитов в Ливане начинает распространяться идеология финикизма, которая рассматривала древнюю финикийскую цивилизацию как историческую основу для формирования современного ливанского государства²¹². При этом, арабское завоевание Сирии и Ливана в VII веке однозначно трактуется как символ упадка и начало вечной борьбы за право обладать иной, нежели остальные покоренные народы, национальной, религиозной и культурной идентичностями²¹³.

В свою очередь Россия не требовала от православных христиан признания главенства Русской православной церкви или русского царя, уважала традиционную для этих мест идентичность, препятствуя насильственному навязыванию греческой и западной. Арабская идентичность православных автоматически сближала их с огромным арабо-мусульманским миром. В среде православных христиан складывалось мнение о принадлежности к общей цивилизации, так как на протяжении всей истории сосуществования с мусульманами православные не идентифицировались с колонизаторами и западными церквями. Опыт, полученный в период совместного сосуществования в многоконфессиональном обществе, позволил православным христианам претендовать на роль медиатора в обществах Сирии и Ливана.

Примечательно, что избранный после Мелетия патриарх Григорий (Хаддад) по случаю принятия в 1908 г. новой конституции Османской империи, которая устанавливала полное равенство между подданными султана независимо от их религиозной принадлежности, вновь подтвердил свою лояльность османскому султану, выразив свое удовлетворение многоконфессиональным обществом, которое сложилось в османском государстве²¹⁴. В своей речи в г.Захле в 1908 г. Григорий Хаддад говорил об общей принадлежности мусульман и христиан к

²¹² Kaufman, Asher. Pheonicianism: The Formation of an Identity in Lebanon of 1920 // Middle Eastern Studies, Vol. 37, № 1. P. 174-175

²¹³ Ibid.

²¹⁴ Митри, Тарек. Аль-масихийюн аш-шаркйюн ва аль-ислям... С. 59

одной и той же земле, сказав, что «разве христиане и мусульмане не являются творением одного Создателя»²¹⁵. Несмотря на сложные отношения, православные христиане привыкли к османским реалиям и трезво оценивали перспективы взаимодействия с Западом. Отношение православных христиан к османскому султану с одной стороны, и Западу с другой, иллюстрировалось фразой «лучше тюрбан шейха, чем тиара Папы Римского»²¹⁶. Патриарх Григорий Хаддад не скрывал своих панарабских взглядов, выступал за мусульмано-христианский диалог и был против создания отдельного христианского государства в Ливане, подчеркивая, вместе с тем, важность присутствия православных христиан в стране²¹⁷.

Известно, что Патриарх Григорий Хаддад горячо поддерживал создание на территории разрозненных осколков Османской империи единого государства, в связи с чем являлся большим другом и сторонником короля Фейсала. В 1920 г. Патриарх Григорий Хаддад поддержал решение Сирийского национального конгресса о создании независимого арабского государства во главе с королем Фейсалом, которое включало бы в себя в том числе территорию современного Ливана²¹⁸. Также после поражения Фейсала французским войскам и его отъезду в Лондон Григорий был чуть ли не единственным человеком, приехавшим выразить ему свое сочувствие²¹⁹.

Исходя из выше сказанного, установление французского мандата в Сирии и Ливане встретило крайнее недовольство в среде православного духовенства Антиохийской церкви, которое боялось установления в Ливане католического государства и усилением влияния Римской католической церкви при ущемлении прав православной общины. После избрания арабского патриарха Мелетия (Думани), Антиохийская церковь стала оказывать существенное влияние на формирование арабоориентированной позиции православной общины.

²¹⁵ Rustum, Asad. The Church of the City of God: Great Antioch // Beirut: Librarie St.Paul, Vol. 3, 1988. P. 350-351

²¹⁶ Mitri, Tarek. Conscience de soi de rapport... P. 80

²¹⁷ Батриарк Игнатиус ар-Раби. Фи аль-масала аль-любнания...С. 21-23

²¹⁸ Rustum, Asad. The Church of the City of God... P. 373

²¹⁹ Mitri, Tarek. Conscience de soi de rapport...p. 84

Вместе с тем, понимая необходимость лавирования между настроениями подавляющего большинства православной паствы и принятием внешнеполитических реалий, после установления французского мандата Патриарх Григорий Хаддад направил письмо на имя председателя совета Лиги Наций Леона Буржуа, в котором отметил, что православные Сирии «ощущают абсолютную необходимость установления мандата великой державы», а также то, что «французский мандат очень подходит для прогресса нашей страны»²²⁰. Причины столь резкой смены политической позиции возможно объясняются безвыходной ситуацией, в которой оказался Антиохийский патриархат после установления французского мандата.

После смерти патриарха Григорий Хаддада среди духовенства Антиохийской церкви в Ливане стали распространяться настроения по отказу от арабоориентированного внутривосточного курса²²¹. Впоследствии в 1929 г. это вылилось во внутрицерковный раскол и избранию двух патриархов в Сирии и Ливане — митрополита Лаодикийского Арсения в Бейруте и митрополита Триполитского Александра в Дамаске²²². При этом, некоторая часть старой бейрутской православной буржуазии поддержала раскольников, расценивая церковную независимость как необходимый шаг к политической самостоятельности. Раскол сопровождался активным вмешательством мандатных властей, которые поддерживали сторонников церковной независимости Ливана и надеялись на переориентацию будущей «автокефальной» ливанской церкви на себя²²³.

²²⁰ Письмо Патриарха Антиохийской Православной Церкви Григория Хаддада на имя председателя Совета Лиги Наций Леона Буржуа, 1921 // Archives de la Société des Nations. Classement 1. Document 16591. Dossier 4200. 1921

²²¹ Митри, Тарек. Аль-вахда ва-ат-танавву' ва-калям аль-хувийя 'инд аль-урдузукс фи Любнан мунзу аль-'ам 1920, Р. 321

²²² Стоит отметить, что церковный конфликт, разразившийся в Антиохийском патриархате в начале 30-х гг. XX века стоит рассматривать не только как противостояние дамасской и бейрутской партий, но и внешнеполитической борьбой между Великобританией, Францией и Грецией. Последняя, что особенно примечательно, стремилась вернуть антиохийский престол в руки греческих патриархов, в связи с чем активно поддерживала архиепископа фиатирского Германа (Георгиос Стринопулос) как одного из кандидатов. См. подробнее: Roussos, Sotirios. Diplomacy and Communal Identity: Greece and the Greek Orthodox in Syria and Lebanon, 1919-1940 // Chronos Revue d'Histoire de l'Université de Balamand, Vol. 1, 1998. Pp. 36-38

²²³ Митри, Тарек. Аль-Вахда ва ат-танавву... Р. 321

Углублению раскола отчасти помешало то, большинство рядовых членов православной общины не поддержали намерения ограниченного числа раскольников, а также заверения в том, что создание независимой автокефальной церкви в Ливане является важным этапом независимости и гарантией процветания общины наряду с другими христианами²²⁴. Т. Митри усматривает в этом наличие «восточно-христианского сознания у православных, которые боятся раздробления православия и видят в этом начало упадка», что ставит их в заведомо проигрышное положение в сравнении с другими христианскими общинами²²⁵.

Дабы разрешить возникший раскол в 1930 г. была проведена национальная православная конференция, участники которой призвали стороны конфликта к решению любых противоречий исключительно мирным путем²²⁶. Более того, на определенном этапе на конференции рассматривалась возможность привлечения грекоязычных православных церквей (по всей видимости, речь шла о Константинопольском патриархате) в качестве медиаторов²²⁷.

В конце концов, православная община Ливана склонилась к поддержке патриарха Александра, стоявшего на позициях арабского национализма и противостояния французской оккупации. Напротив, поддержка мандатной администрацией патриарха Арсения в значительной степени дискредитировало его в глазах православной общественности, выступающей, как говорилось ранее, против французской оккупации²²⁸. Смерть Арсения в январе 1933 г. ускорила урегулирование ситуации и привело к избранию патриарха Александра на антиохийский престол²²⁹.

2.4. Формирование идей арабского национализма среди православной общины в первой половине XX в.: от Мишеля Афляка до Константина Зурайка

²²⁴ Ibid. P. 322

²²⁵ Ibid.

²²⁶ Ibid.

²²⁷ Ibid.

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Ibid.

«Православные — самые арабские из христиан», так написал ливанский исследователь Т.Митри, делая особый акцент на участии православных христиан в арабском националистическом движении²³⁰. О высокой популярности идей арабского национализма среди православных писал и сирийский историк А. Хурани. «Образованные молодые люди, которые были настоящими лидерами движения, в целом поддерживали разделение политики и религии с подчеркиванием равенства всех конфессий внутри арабского сообщества. На этой основе они нашли много сторонников среди арабских христиан, особенно среди православных. Эта светская тенденция частично объяснялась растущим безразличием к религиозным вопросам, частично верой в то, что внутренние разногласия ослабили арабскую нацию и могут быть использованы ее врагами для удержания ее в подчинении, частично растущему самосознанию и гордости за арабское культурное наследие...» — писал А. Хурани²³¹.

Арабизм православных — это не только набор идеологических воззрений и политических предпочтений в виде принадлежности к политическим партиям, но и культурная и национальная идентичности, благодаря которым подчеркивается принадлежность к большому арабскому миру. Представляется, что именно поэтому немалая часть авторов идеологии арабского национализма были выходцами из православных общин Ливана и Сирии, которые желали интегрироваться в арабский мир на равных основаниях.

Несомненно, было бы ошибкой отдавать православным основную заслугу в разработке как идей арабского национализма, так и иных идеологических концепций. Так, православный христианин Мишель Афляк, хоть и считается основным автором идеологии арабского национализма и панарабизма, работал далеко не один, а совместно с мусульманином-суннитом Салах ад-Дином Битаром и алавитом Заки Арсузи. Таким образом, в данной работе не стоит цель дать наиболее полный анализ идеологии арабского национализма; он заслуживает отдельного исследования и оказался бы явно неполным без исследования вклада

²³⁰ Mitri, Tarek. Conscience de soi de rapport... P. 384

²³¹ Hourani, Albert. Minorities in the Arab World ... P. 30-31

других его ярких представителей, не относящих себя к православной общине. Напротив, анализ условно «православного» вклада позволит сосредоточиться на двух наиболее узнаваемых православных интеллектуалах арабского национализма, — Мишеле Афляке и Константине Зурайке.

Оба из указанных идеологов арабского национализма значительную часть своих построений посвятили роли религии, особенно ислама, в чаемом объединенном арабском государстве, правам национальных и религиозных меньшинств в арабском обществе, предпочтительной экономической модели развития арабского государства, взаимоотношениям с Западом и западной культурой, проблеме упадка и цивилизационной отсталости арабских обществ. В их воззрениях можно найти как сходства, так и различия.

Также оба православных философа были в достаточной степени образованными людьми, получившие образование в лучших западных университетах, что впоследствии оказало влияние на их мировоззрение. Обучение в лучших западных университетах позволило идеологам арабского национализма не только познакомиться с господствовавшими тогда на Западе политическими идеологиями, но и дать объективную оценку уровню развития арабских государств, а также сформировать отношение к западной культуре и западному историческому опыту, который, в зависимости от ситуации, может быть как полезен, так и вреден для арабских обществ.

Так, философское мировоззрение М. Афляка формировалось еще в юном возрасте и находилось под влиянием разнообразных внутренних и внешних факторов. М. Афляк был в достаточной степени образованным человеком, получившего образование в университете Сорбонны во Франции²³². Его научные интересы варьировались от изучения гегельянства и марксизма до выстраивания возможной исламской и христианской идеологии в арабском мире. Именно во время своего обучения в Сорбонне М. Афляк стал увлекаться коммунистическими идеями²³³.

²³² Choueiri, Youssef. Arab nationalism: a History: Nation and State in the Arab World // NJ: Wiley-Blackwell, 2000. P. 37

²³³ Harris, William. Challenges to Democracy in the Middle East. Markus Wiener Publishers, 1997. P. 5

В свою очередь, идеологические воззрения К. Зурайка формировались в ходе обучения в Американском университете Бейрута²³⁴.

Несмотря на получение западного образования М. Афляк призывал к взвешенной позиции по отношению к западной культуре, писал о недопустимости безрассудного переноса западного мышления в арабское культурно-политическое пространство, призывая не поддаваться западной культуре и воспринимать ее трезво, не отталкивая ее от себя, а наоборот, заимствуя полезные идеи и подчиняя их себе, чтобы использовать во благо²³⁵.

М. Афляк, как и другие арабские националисты того времени, видел целью освобождение арабских стран от иностранного гнета. Вместе с тем, по мнению М. Афляка, победа над врагом внешним не может быть достигнута без победы над врагом внутренним, а именно без победы над невежеством и признания собственной отсталости от западных стран, сумевших превратить свое технологическое преимущество в объект политического влияния в мире²³⁶. Проживая на тот момент в Сирии, М. Афляк критикует все стороны жизни сирийского общества от социальной до политической сфер²³⁷. М. Афляк обвиняет арабские народы в неспособности противостоять собственным порокам и даже потворствовании текущему бедственному положению. Для характеристики арабских обществ М. Афляк использует арабское слово «*фасад*», что можно перевести как «разложение» и «упадок»²³⁸. При этом, одной из причин бедственного положения, по мнению М. Афляка, является зацикленность арабского мира на традиционализме, в то время как созданное им движение ориентировано на будущее²³⁹.

²³⁴ Seikaly, Samir. Constantine Zurayk: Beginnings, 1931–1939 // Nadia M. E-C., Choueiri L., Orfali B. (eds.). American University of Beirut, 2016. P. 295

²³⁵ Афляк, Мишель. Фи сабиль аль-баас (На пути возрождения) // Бейрут: Дар Ат-Талиа' ли-нашр ва ат-Таба', 1973. С. 151

²³⁶ Ibid. P. 87

²³⁷ Ibid. P. 87

²³⁸ Ibid. P. 68

²³⁹ Ibid. P. 90-91

Главной трагедией М. Афляк считает разделение арабского народа именно по национальному, а не по политическому признаку²⁴⁰. По мнению М. Афляка, долгое нахождение арабов под иностранной оккупацией способствовало тому, что арабы перестали считать себя единым народом. Это привело к деградации арабского самосознания и неспособности арабов осознать свою историческую роль. М. Афляк делает вывод, что путь к освобождению от «оков» колониализма лежит не только в военной или политической мощи, но и в духовном возрождении, а именно в осознании необходимости подняться над личными заботами и эгоизмом и начать жить во имя общества²⁴¹. М. Афляк пишет, что «арабское единство в нашем понимании — это результат духовной революции в арабском обществе»²⁴². В этом контексте М. Афляк продолжает свое размышление о разложении и упадке арабских обществ.

Схожую позицию имел и К. Зурайк, который, желая освобождения арабской нации от гнета колониализма, в то же время, признавал достижения западных общественных и политических институтов. Как и М. Афляк, К. Зуреик считал арабскую нацию самодостаточной, но находящуюся в кризисном состоянии. К. Зуреик писал: «наша первая проблема — это наша неразвитость»²⁴³. На неразвитость арабской нации указывает, как пишет К. Зуреик, ничтожность арабского суверенитета над своей землей и использования ее природных ресурсов, недостатки в экономической и социальной организации, а также скудность технических возможностей²⁴⁴. Среди причин отсталости арабской нации К. Зуреик выделяет интеллектуальный застой, утрату общественных и индивидуальных добродетелей и нежелание искать эти добродетели в других источниках²⁴⁵. Несмотря на наличие внушительных природных ресурсов, главной проблемой

²⁴⁰ Ibid. P. 204-206

²⁴¹ Ibid. P. 194-197

²⁴² Ibid. P. 211

²⁴³ Зурайк, Константин. Фи аль-ма'рака аль-хадара (В борьбе за цивилизацию) // Бейрут: Дар аль-'Ильм лиль-Малайин, 1964. С. 388

²⁴⁴ Ibid. P. 389

²⁴⁵ Ibid. P. 390

остается их реализация и переход «от намерений к делу»²⁴⁶. В застое арабской нации виновны как господствовавший долгое время колониализм, так и внутренняя дезинтеграция, которые парализовали интеллектуальную деятельность и лишили арабскую нацию жизненной силы²⁴⁷. При этом, считает К. Зурайк, арабский народ смирился и принял такую реальность. В связи с этим представляется, что отсталость арабского общества у К. Зурайка предстает более глубокой и всеобъемлющей, нежели у М. Афляка.

Роль ислама в арабском обществе занимает центральное место в идеологических концепциях арабских националистов. Ключевой вопрос, который требовалось решить — каким образом, учитывая доминирующее положение ислама во всех сферах жизни арабских обществ, обусловленное исторической ролью ислама в культурной и национальной самоидентификации арабов, правильно соотнести религиозную и национальную принадлежности, при этом возвысив последнюю, но не уменьшая значение первой.

В отличие от идеологов движения панисламизма, арабские националисты, рассматривая ислам как важнейшее основание любой политической и общественной организации, отводили исламу хоть и важную, но далеко не первостепенную роль, усматривая в нем множество ограничительных факторов для интеграции в арабское общество арабов-немусульман. В то же время, они отдавали должное исламу за возможность общественной интеграции религиозных меньшинств при определенных условиях, что в конечном итоге ведет к мирному сосуществованию. Не соглашаясь с доминированием ислама в общественной и политической жизни, арабские националисты оставляли за ним культурную и идеологическую значимость для сплочения всех арабов.

М. Афляк отводит исламу и пророку Мухаммаду главенствующую роль в пробуждении «пассионарного» арабского духа. М. Афляк превозносит период наивысшего могущества Арабского халифата, его расцвет и «золотой век», когда могучий дух арабского общества смог распространить ислам среди других народов

²⁴⁶ Зурайк, Константин. Нахну ва-аль-мустакбаль (Мы и будущее) // Бейрут: Дар аль-‘Ильм лиль-Малайин, 1980. С. 192-193

²⁴⁷ Зурайк, Константин. Фи мааратат ал-хаддара ... С. 389

Ближнего Востока. М. Афляк описывает прошлое как «корень жизни уммы. Глупо, безответственно и опрометчиво отказаться от этого. Через прошлое мы стремимся к тому времени, когда вознесся арабский дух»²⁴⁸.

Ислам и арабизм, по мнению М. Афляка, это два взаимосвязанных фактора, которые определяют сущность арабского общества, а ислам сам по себе дополняет и совершенствует арабскую идентичность²⁴⁹. М. Афляк пишет, что Аллах мог ниспослать последнее откровение в любое время и место, однако не спешил это делать и в итоге избрал арабский народ как его носителя тогда, для этого сформировались необходимые условия²⁵⁰. Религиозная и этническая идентичность таким образом являются двумя взаимосвязанными элементами, поскольку в то время «мусульманин был никем иным, как арабом»²⁵¹.

Что касается христианских и других религиозных меньшинств, то М. Афляк не видит источника противоречий между исламом и христианством. М. Афляк отводит исламу ведущую роль и в христианской культуре, которую сами христиане должны признавать и уважать²⁵². Его уважение к роли ислама в арабской истории часто критиковалось наиболее радикальными представителями христианских политических сил.

К. Зурейк характеризует религию как «наиважнейшую силу, которую мы унаследовали из прошлого»²⁵³. Для К. Зурейка нет противоречий между арабским национализмом и религией, хотя он признает усиление арабского самосознания и национального духа, что делает арабскую нацию более светской и национально ориентированной, нежели религиозной²⁵⁴. Он пишет, что «истинный национализм никак не может противоречить истинной религии, поскольку в своей сути является

²⁴⁸ Афляк, Мишель. Фи сабил аль-баас ... С. 90-91

²⁴⁹ Ibid. P. 116-122

²⁵⁰ Ibid. P. 143-145

²⁵¹ Ibid. P. 145

²⁵² Филиппов А.А. Концепция арабского национализма в идеологии Мишеля Афляка // Институт государственного управления Академии управления при президенте Республики Беларусь, №4 (29), 2008. С. 159

²⁵³ Зурайк, Константин. Аль-Ва'й аль-Кавми (Этническое самосознание) // Бейрут: Дар аль-Макшүф, 1939. С. 111

²⁵⁴ Ibid. P. 113

духовным движением, имеющее целью возрождение внутренних сил нации»²⁵⁵. Таким образом К. Зурейк делает вывод, что арабский национализм и ислам являются двумя равнозначными сторонами арабской нации, которые дополняют друг друга.

Вместе с тем, К. Зурейк признает ту роль, которую сыграл ислам в жизни арабской нации на первоначальном этапе ее становления. Часть современных арабских мыслителей хотела бы забыть эту героическую страницу арабской истории и полностью подражать современной западной культуре, однако, по мнению К. Зурейка, это неправильно, поскольку ислам, арабские завоевания являются неотъемлемой частью арабской нации и ее культурного и исторического наследия²⁵⁶. К. Зурайк писал, что «обязанностью каждого араба вне зависимости от его религиозной принадлежности является изучение ислама»²⁵⁷. Изучение ислама, по мнению К. Зурайка даст подрастающему арабскому поколению знания об арабской истории до прихода европейских колонизаторов. Таким образом, будущее арабское государство будет иметь ряд отличительных особенностей от европейских национальных государств. Можно сказать, что, как и М. Афляк, К. Зурайк рассматривал ислам как неотъемлемую часть арабского «культурного кода» которое в ограниченных дозах можно использовать как подпитку национального самосознания арабов. В понимании К. Зурайка ислам становился средством продвижения арабского национализма.

При этом ислам является объединительным стержнем для всего арабского общества, его гордостью вне зависимости от конфессиональной и этнической принадлежности конкретных индивидов. Главной заслугой пророка Мухаммада, по мнению К. Зурейка, является то, что ему удалось объединить арабскую нацию, которая до этого момента пребывала в состоянии «невежества» (джахилийи), и не было ничего, что объединяло бы ее²⁵⁸. Национализм как идеология, рассуждает К. Зурейк, возник относительно недавно в XVIII в. однако уже на раннем этапе

²⁵⁵ Ibid. P. 112

²⁵⁶ Ibid. P. 112- 113

²⁵⁷ Cragg, Kenneth. The Arab Christian: A History in the Middle East // London: Mowbray, 1991. P. 154

²⁵⁸ Зурайк, Константин. Аль-ваай аль-кауми ... С.114-115

развития Арабского халифата мы можем найти лозунги к объединению всей арабской нации.

Как и М. Афляк, К. Зурейк рассматривает исламское наследие как национальное достояние всей арабской нации, в том числе и христиан, многие из которых сражались бок о бок с арабами-мусульманами в военных походах²⁵⁹. Таким образом, признавая цементирующую роль ислама в становлении арабской нации, К. Зурейк, как другие православные сиро-ливанские националисты, видел ислам именно как культурный и общественный фактор, не придавая большого значения собственно догматической части ислама. К. Зурейк писал, что «Арабские националисты должны опираться на истоки своей религии и черпать в ней вдохновение и духовное руководство²⁶⁰».

Несмотря на это, признавая ислам неотъемлемой частью арабского культурного кода, арабские националисты видят именно этническую принадлежность основой для объединения арабских государств.

Мишель Афляк характеризует национализм как неотъемлемую часть любого народа, как «имя для человека и черты его лица»²⁶¹. М. Афляк не превозносит арабскую нацию, не спешит выделять ее качества и превосходство над другими, однако заявляет, что «мы (арабы) — другие» и это то, что отличает арабский народ от других народов от неарабов²⁶². Арабский национализм являет собой истинный гуманизм, полностью осознающий и признающий другие нации и национальные чувства других народов²⁶³.

Основной целью проекта арабского национализма М. Афляка стало объединение сирийского общества и преодоление его раскола, доставшееся Сирии после владычества Османской империи и французского мандата. Критике М. Афляка подвергаются местные национализмы в арабских странах, включая концепцию сирийского национализма взамен арабизма. М. Афляк признает

²⁵⁹ Ibid. P. 116

²⁶⁰ Ibid. P. 118

²⁶¹ Афляк, Мишель. Фи сабил аль-баас ... С. 135

²⁶² Ibid. P. 139

²⁶³ Ibid. P. 182

важную роль, которую сыграл сирийский национализм в вопросе борьбы сирийского народа за свою независимость, однако после ее обретения многие его постулаты стали ошибочными и застарелыми, что мешает признать арабским народам свою истинную идентичность. Аналогичная проблема, по словам М. Афляка, существует и в Ираке, и Египте, где арабская идентичность долгое время вымывалась под напором иностранной оккупации²⁶⁴. Наибольшая же проблема существует в Ливане, где многоконфессиональное общество исторически подвержено различным конфликтам и противоречиям²⁶⁵. Негативную роль в процессе проникновения арабизма в Ливан М. Афляк приписывает христианским меньшинствам, которые отождествляют арабизм с господством ислама²⁶⁶.

М. Афляк отмечает, что каждый народ имеет право на свою культуру и исповедования своей религии²⁶⁷. Так, «Курды», — пишет Афляк М. — имеют право изучать свой язык при условии, что они подчиняются законам государства и не представляют для него угрозы». Также христиане имеют полное право беспрепятственно исповедовать свою религию и свою культуру в рамках общеарабской культуры²⁶⁸.

Исходя из своих размышлений и М. Афляк, и К. Зурайк приходят к выводу о важности построения общества, основанного на принципах социальной справедливости с учетом этнического и религиозного многообразия арабского мира. Существовая в рамках биполярной системы и противостояния социалистического и капиталистического лагерей, арабские националисты настаивают, во-первых, на нейтральном статусе арабского мира по отношению и к США, и СССР, а во-вторых, поиске третьего, особо пути развития арабского мира. В их представлении арабский мир представляет собой отдельную цивилизацию.

Несмотря на это, нельзя отрицать личных предпочтений идеологов арабского национализма касательно взаимоотношений с остальным миром. Основываясь на

²⁶⁴ Ibid. P. 274

²⁶⁵ Ibid. P. 274

²⁶⁶ Ibid. P. 181

²⁶⁷ Ibid. P. 182

²⁶⁸ Ibid. P. 182

анализе трудов М. Афляка и К. Зурайка, можно сказать, что первый больше склонялся к взаимодействию с Советским Союзом²⁶⁹. При этом М. Афляк не стеснялся критиковать коммунизм, который напрочь отменялся им в качестве приемлемой экономической модели для арабского общества, а также его всеохватность, воинствующий атеизм и жесткое следование партийной диктатуре²⁷⁰.

Что касается К. Зурайка, то он отдавал должное достижениям западной науке и технике и в целом с почтением относился к западной цивилизации. Однако, в то же время, К. Зурайк никогда не настаивал на слепом следовании западным моделям развития. «Следует опасаться экспансии современной западной цивилизации, происходящей сегодня...», — писал К. Зурайк²⁷¹.

Идеология арабского национализма прочно увязывалась с идеологией панарабизма, а именно объединение арабского народа в одно единое государство. Это провозглашалось одной из целей идеологии созданной в 1943 г. Партии арабского социалистического возрождения (ПАСВ), именуемой кратко БААС (возрождение)²⁷². В ее основу легли следующие пункты сформулированные М. Афляком на заре своей политической карьеры: арабский национализм, понимаемый как единение и объединение всей арабской нации и этнических групп сначала Сирии, а затем и всего арабского мира (панарабизм); арабский социализм, понимаемый как продолжение национальной борьбы, социальное равенство и справедливость; революция, понимаемая как константа для экономического и социального прогресса, а также как средство пробуждения истинного арабского духа. В конституции партии указывается, что ПАСВ — есть ни что иное как «панарабская национальная партия», а сама панарабская национальная идея — это воля арабского народа к освобождению и объединению²⁷³.

²⁶⁹ Harris, William. Challenges to Democracy... P.5

²⁷⁰ Ibid. P. 289-292

²⁷¹ Зурайк, Константин. Фи мааракат аль-хадара... С. 73

²⁷² Tibi, Bassam. Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State // UK: Macmillan, 1997. P. 204-208

²⁷³ Конституция «Партии арабского социалистического возрождения». Статья 3, <https://web.archive.org/web/20050207025938/http://baath-party.org/eng/constitution2.htm>

И М. Афляк, и К. Зурайк отводили Ливану одно из центральных мест в построении единого арабского государства. В представлении арабских националистов Ливан — это сложное многоконфессиональное государство, имеющее тесные исторические взаимоотношения с Западом и тенденцию к обособлению от арабского мира. В связи с этим, победа идеологии арабского национализма в Ливане является одной из важнейших и труднейших целей, стоящих перед сторонниками арабского национализма.

М. Афляк негативно относился к ливанскому национализму, стремлению части христиан Ливана поставить себя вне рамок арабского мира. В своих речах М. Афляк не раз пытался развеять сомнения части ливанского общества (преимущественно христиан-маронитов) относительно угрозы их поглощения мусульманским большинством. М. Афляк пишет, «что ливанцы-изоляционисты, в силу географического расположения своей страны, связями с Западом, а также присутствия западных миссионеров, вкусили ценности западной цивилизации больше, чем кто-либо другой в арабских странах»²⁷⁴. М. Афляк также пишет о том, что в «Ливане есть христиане, питаемые колониализмом и ложными идеями, которые высоко ценят индивидуальную свободу и боятся ее потерять в том случае, если интегрируются в арабский мир»²⁷⁵.

М. Афляк видит в Ливане наиболее проблемную страну относительно распространения идей панарабизма и не в последнюю очередь по причине присутствия там многочисленной общины христиан-маронитов. М. Афляк признает, что многие арабские националисты разочаровались в Ливане и не видят смысла проводить идеологическую работу в этой стране²⁷⁶.

Вместе с тем, М. Афляк отмечает, что на Ближнем Востоке есть большое количество других стран, где ситуация также отличается сложностью работы с населением, например, страны Магриба, которые за период французского мандата чрезмерно прониклись французской культурой. Ливан М. Афляк рассматривает

²⁷⁴ Афляк, Мишель. Фи сабил аль-баас ... С. 181

²⁷⁵ Ibid. P. 125

²⁷⁶ Ibid. Pp. 274-275

как уникальный случай по причине его многоконфессиональности и наличия противоречий между различными конфессиональными группами.

Хотя в работах К. Зурайка и отсутствует четкое видение Ливана как части арабского мира, о его отношении к Ливану можно судить по косвенным признакам. По сравнению с М. Афляком, К. Зурайк практически не вел большую политическую деятельность и не создавал политических партий, ограничиваясь должностью преподавателя Американского университета в Бейруте²⁷⁷. Вместе с тем, было бы ошибкой представлять К. Зурайка как исключительно теоретика арабского национализма.

Во время своей преподавательской деятельности К. Зурайк не упустил возможность транслировать идеи арабского национализма на своих студентов. В период 30-х гг. XX в. и после окончания Второй мировой войны Американский университет Бейрута являлся не только одним из лучших кузниц ливанских интеллектуальных кадров, но и площадкой для обсуждения насущных политических проблем²⁷⁸. При этом, нет каких-либо свидетельств что сам Университет активно вмешивался в существовавшие межконфессиональные противоречия в ливанском обществе. Более того, Университет даже запретил своим студентам вступать в какие-либо политические партии и объединения²⁷⁹.

Так, К. Зурайк проводил неформальные занятия с интересующимися студентами в часовне, которая, по всей видимости, находилась рядом с территорией университета. В рамках неформальных занятий, которые больше напоминали формат беседы нежели лекции, К. Зурайк обсуждал со студентами духовные основы национализма, прививая студентам важность духовного возрождение арабской нации и борьбы с колониальной оккупацией Ливана.

Наиболее значимой заслугой К. Зурайка представляется его лидерство в студенческом объединении под названием «Аль-‘Урва аль-Вуска», что в переводе

²⁷⁷ Ibid.

²⁷⁸ ‘Узма, Азиз. Константин Зурайк: ‘араби лиль-карн аль-‘ишрин (Константин Зурайк: араб XX в.) Бейрут: Муассасат ад-Дирасат аль-Филястынийя, 2003. С. 39

²⁷⁹ Ibid.

с арабского означает «крепчайшая связь»²⁸⁰. В объединении принимали участие студенты, обучавшиеся в Американском университете Бейрута, причем многие из них были выходцами не из Ливана. Изначально К. Зурайк лишь покровительствовал стремлению студентов к изучению истории арабского языка и литературы, однако, в 1934 г. К. Зурайк фактически избирается председателем объединения и его неформальным спикером²⁸¹. Под его влиянием студенческое общество практически приобрело прообраз будущей политической партии, трансформировавшись из литературного и языкового кружка в «мозговой центр» по обсуждению и возможному решению насущных проблем арабских обществ²⁸².

Доподлинно неизвестно, обсуждалось ли создание политической партии в ходе неофициальных дискуссий К. Зурайка и студентов из числа арабских националистов. Однако политические дискуссии безусловно оказали влияние на их мировоззрение. Наиболее показательным примером является Жорж Хабаш, будущий лидер Народного фронта освобождения Палестины, выходец из православной общины²⁸³.

После обретения независимости в Ливане стали вести агитацию члены ПАСВ. При этом они критиковали взгляды К. Зурайка за, как им казалось, излишнюю симпатию западным моделям. Однако, несмотря на критику своих взглядов, К. Зурайк не препятствовал вступлению своих студентов в ПАСВ, идеология которой начала активно проникать в том числе в Американский университет Бейрута.

Сам же К. Зурайк в 40-50 гг. XX в стал скорее теоретиком, который не проявлял интерес к ведению политической деятельности. В 1954 г. К. Зурайк писал: «Я нахожу себя неспособным реализовать политический аспект, потому что я слабо с ним контактирую и не знаю его во всех отношениях»²⁸⁴.

²⁸⁰ Ганма, Амжад. Джам'ийат аль-'урва аль-вуска наш'атуха ва-нашататуха (Общество «Аль-урва аль-вуска»: его основание и деятельность) // Бейрут: Рияд ар-Раис, 2002. С. 95-142

²⁸¹ Ibid.

²⁸² 'Узма, Азиз. Константин Зурайк: 'араби лиль-карн аль-'ишрин ... С. 48

²⁸³ Ibid. P. 62

²⁸⁴ Ibid.

2.5. *Развитие сирийского и ливанского национализма среди православной общины в первой половине XX в.: от Антуна Сааде до Шарля Малика*

Распространение арабского национализма во второй половине XX в. встретило сопротивление со стороны некоторых слоев сирийского и ливанского обществ, видевших свои страны в качестве исключительных на политической карте Ближнего Востока. Объединение в единое арабское государство также рассматривалось ими в качестве негативного варианта развития событий. По мнению противников арабского национализма, это вело к утрате собственной национальной и культурной идентичности и, что самое главное, суверенитета во внутренних и внешних делах. К тому же создание единого арабского государства в ближайшем будущем выглядело чем-то утопичным и даже невероятным на фоне существующих проблем арабских обществ и наличия различий между ними, что признавали и сами арабские националисты того времени. В связи с этим, выглядело неразумным поддерживать явно нереализуемую идею на текущем этапе развития арабских государств.

Наиболее значимыми и, в то же время, антагонистичными по отношению друг к другу идеологиями «страновых» национализмов можно считать сирийский и ливанские национализмы, участие в разработке которых активно принимали выходцы из православной общины Ливана и Сирии. В то же время в среде православной общины идея об исключительности той или иной арабской страны на Ближнем Востоке, вероятно, не пользовалась поддержкой ввиду изначального стремления большинства православных Ливана и Сирии к объединению со своими единоверцами в рамках одного государства. Тем не менее, «страновые» национализмы все же находили своих сторонников из числа выходцев из православной общины.

Наибольшая заслуга в разработке идеологии сирийского национализма принадлежит Антуну Сааде, православному христианину, преподавателя немецкого языка в Американском университете Бейрута. Его идеи базировались на концепции регионального арабского национализма, по своей сути схожих со взглядами Бутруса аль-Бустани, католика-маронита по вероисповеданию и

знакового деятеля периода арабского возрождения²⁸⁵. Находящийся под впечатлением от формирования европейских национальных государств, Аль-Бустани был одним из первых просветителей середины XIX в., выдвинувшим концепцию регионального арабского национализма или построение отдельных национальных независимых арабских государств (*ватан*)²⁸⁶. Под понятием «*ватан*» Аль-Бустани подразумевал реализацию в будущем проекта создания «Великой Сирии» независимого Сирийского государства, в состав которого должны были войти арабские территории бывшей Османской империи.

Наибольшая часть размышлений А. Сааде была посвящена концепции формирования сирийской нации и будущему сирийского народа. Большинство трудов и лекций А. Сааде, несмотря на их иногда в целом теоретических характер, имели сугубо практическую значимость — причиной прошлых и настоящих бедствий А. Сааде видел потерю национального суверенитета²⁸⁷. А. Сааде совершенно правильно угадывал намерения французской и английской мандатных администраций по разделению бывших территорий Османской империи на различные территориальные единицы и формирование национальностей.

В одной из своих статей, опубликованной в бытность пребывания А. Сааде в Бразилии²⁸⁸, он заявляет о бедственном положении сирийского народа и Сирии вследствие французской оккупации и законами о гражданстве в Сирии, Ливане и Палестине, которые, по его мнению, фактически уничтожают сирийский национализм, поскольку отныне юридически оформляет такие нации как ливанец

²⁸⁵ Аль-Бустани, Бутрус. Хутба фи адаб аль-араб (Речь в арабской литературе) // Бейрут: Дар Нильсун, 1859. С.34

²⁸⁶ Понятие «*ватан*» в арабском языке имеет разные значения в зависимости от сферы применения. Так, среди сторонников государственных национализмов понятие «*ватан*» означает любовь к отдельно взятому государству, в то время как среди сторонников арабского национализма и панарабизма понятие «*ватан*» значительно расширяет свои рамки, а именно охватывает весь арабский мир.

²⁸⁷ Yamak, Labib Zuwiyya. The Syrian Social Nationalist Party: An Ideological Analysis // Harvard University Press, 1966. P. 12.

²⁸⁸ Взгляды А. Сааде начали формироваться в 1920-х гг. в Бразилии, куда он переехал вместе со своей семьей, спасаясь сначала от режима младотурков, а затем протестуя против французского мандата. Находясь в Бразилии А. Сааде помогал своему отцу выпускать газету «Аль-Джарида», на страницах которой они призывали к созданию «Великой Сирии» на всей территории Леванта. См. подробнее: Yonker, Carl. Rise and Fall of Greater Syria // Berlin: Walter de Gruyter, 2021. P. 33

и палестинец²⁸⁹. Ключевой идеей сирийского национализма А. Сааде было воссоединение «исторической Сирии», в которую должны были войти, помимо Сирии, Ливан, Ирак, Иордания и Кипр²⁹⁰.

В 1934 г. А. Сааде, вскоре после основания Сирийской социальной националистической партии²⁹¹²⁹² опубликовал открытое письмо сирийским эмигрантам в Бразилии, опубликованное в бразильской газете «Лига»²⁹³. В нем А. Сааде заявил, что «сирийская нация находится между жизнью и смертью, и ее судьба зависит от плана, который мы начертим для себя, и направления, которое мы установим»²⁹⁴.

В связи с этим А. Сааде поставил несколько вопросов, которое, по его мнению, являлись судьбоносными для дальнейшего развития сирийской нации: является ли сирийская нация «живой»? Действительно ли у нее есть цель в жизни? Являемся ли мы народом с высокими идеалами? Едини ли мы в своем порыве? Осознаем ли мы важность регулярной работы?

²⁸⁹ Сааде, Антун. Аль-макалят ас-сиясийя. Аль-джинсийят ас-сурийя ва аль-любнанийя ва аль-филястынийя (Политические статьи: сирийская, ливанская и палестинская национальности). [Электронный ресурс] // URL: <https://antoun-saadeh.com/works/book/book1/44>

²⁹⁰ Khalifah, Bassam. The Rise and Fall of Christian Lebanon... p. 80-81

²⁹¹ Сирийская социальная националистическая партия была основана в 1932 г. в Бейруте и первоначально состояла из студентов. Несмотря на свою достаточно большую популярность среди широких слоев сирийского общества ССНП было непросто влиться в официальную политическую повестку Сирии и затем Ливана во многом из-за своих радикальных и непримиримых позиций относительно французской оккупации. Вплоть до обретения Сирией и Ливаном независимости в 1943 г. происходили аресты членов ССНП, однако даже независимые Сирия и Ливан не принимали радикальных установок А. Сааде. См. подробнее: Zisser, Eyal. The Syrian Phoenix — the Revival of the Syrian Social National Party in Syria // Die Welt des Islams, Vol 47, No 2, 2007. P. 195

²⁹² Также стоит отметить, что автор настоящей диссертации избегает однозначного отнесения ССНП правым или левым движениям. С одной стороны, политические взгляды А. Сааде включали в себя построение мононационального государства с унификацией по национальному признаку. Самого А. Сааде и созданную им ССНП часто обвиняли в подражании фашистам, хотя А. Сааде это отвергал. Он писал, что ССНП «построена не на фашистских или гитлеристских принципах», а на принципах, учитывающих интересы сирийского народа (см. подробнее: Сааде, Антун. Нушу' аль-Умам. (Возникновение наций) // Бейрут: Джамиа аль-амрикия фи Бейрут, 1951. 183 с.). С другой стороны, А. Сааде был противником капиталистической модели экономики, выступал за создание социально ориентированной экономической системы о чем будет сказано в дальнейшем повествовании. Более того, впоследствии в XX веке в политике ССНП все чаще стал наблюдаться левый крен, что стало очевидно в годы гражданской войны в Ливане.

²⁹³ Сааде, Антун. Аль-мухадарат аль-‘ашр (десять лекций) // Бейрут: Дар Фикр аль-Абхас ва-ан-Нашр, 2018. С. 47

²⁹⁴ Ibid.

Большую часть ответов на поставленные А. Сааде вопросы можно найти в формулировке 8 основных принципов Сирийской социальной националистической партии²⁹⁵:

1. Сирия для сирийцев, а сирийцы — сложившаяся, полноценная нация;
2. Сирийский вопрос — это национальный вопрос, существующий независимо от любого другого вопроса;
3. Сирийский вопрос — это вопрос сирийского народа и сирийского национального государства;
4. Сирийцы — это единый народ, имеющий богатую историю, уходящую вглубь времен;
5. Сирийская родина — это та географическая среда, в которой возникла и развилась сирийская нация;
6. Сирийская нация — неделимая общность;
7. Сирийское национал-социальное движение основано ради сохранения и развития сирийской нации.

Идеология ССНП затрагивала все сферы сирийского общества и предлагала сирийцам и народам, которые, по мнению А. Сааде, также являлись сирийцами и проживали на территории современных Ливана, Иордании, Палестины и Ирака новую социально-экономическую концепцию, которая предполагала отказ от наследия феодализма и перехода к национально-ориентированной экономике с промышленным производством²⁹⁶. При этом, существовавшую тогда социально-экономическую модель, в рамках которой миллионы крестьян находились в фактическом рабстве у землевладельцев и, как пишет А. Саадде, «влачили жалкое существование», угрожала суверенитету государства, поскольку позволяла иностранному капиталу без препятствий скупать земельные наделы страны²⁹⁷.

Как правильно замечают некоторые российские исследователи, взгляды идеолога Сирийской социальной националистической партии были в целом утопическими, но он искренне мечтал построить новый социальный порядок,

²⁹⁵ Ibid.

²⁹⁶ Ibid. P. 136

²⁹⁷ Ibid. P. 137

основанный на солидарности, всеобщем счастье и достатке, и считал свою доктрину единственным гарантом выживания сирийской нации²⁹⁸.

Расовый принцип занимал ключевое положение в размышлениях А. Сааде на тему формирования нации. Под единством сирийской нации А. Сааде понимал консолидацию всех этнических групп Сирии. Он объяснял, что сирийская нация историческим является продуктом этнического слияния ханаанеев, аккадцев, халдеев, ассирийцев, арамейев, хеттов и митаннийцев, которые объединены общей историей, культурой и который составляют единое политическое и экономической пространство²⁹⁹.

В этническом многообразии Сирии А. Сааде видел ее исключительность по сравнению с другими арабскими нациями³⁰⁰. Позже этот же инструмент будет использоваться националистами в Ливане (особенно маронитами) и в Египте. Вместе с тем, А. Сааде несколько принижал арабское и исламское наследие Сирии, пытаясь искусственно вычленив ее из остального арабского мира³⁰¹.

Идеология сирийского национализма А. Сааде не могла не войти в противоречие с другими страновыми национализмами, многие из которых брали пример именно с А. Сааде. В то же время, для А. Сааде, как уже говорилось, не существовало других «арабских» национализмов, поскольку концепция «Великой Сирии» не предусматривала существования других арабских наций за исключением Марокко, Саудовской Аравии и Египта, которых он упоминает на страницах своих трудов³⁰². Наиболее болезненно А. Сааде воспринимал территориальные итоги распада Османской империи и образование на ее осколках ливанского государства, где наибольшее влияние благодаря французскому покровительству получили марониты. А. Сааде писал, «Ясно, что ливанский вопрос не имеет достаточных оснований. Ливанский вопрос не основан на существовании Ливана как независимого образования или существовании

²⁹⁸ Алимова А.Н. Антун Сааде и идеология пансирианизма. Ислам в современном мире. Т.14, № 1, 2018, стр. 217

²⁹⁹ Сааде, Антун. Аль-мухадарат аль-‘ашр ...С. 64

³⁰⁰ Khalifah, Bassam. The Rise and Fall of Christian Lebanon... p. 85

³⁰¹ Сааде, Антун. Аль-мухадарат аль-‘ашр ...С. 64

³⁰² Ibid.

отдельного государства или даже на независимой ливанской истории. Его единственная основа — религиозный фанатизм и автократия»³⁰³.

А. Сааде рассматривал Ливан как одно из основных полей деятельности ССНП. Так, ряд партийных функционеров ССНП пытались адаптировать идеологию партии в соответствии с внутриванскими реалиями с той целью, чтобы заручиться поддержкой ливанской правящей элиты. Однако, непримиримость позиций самого А. Сааде не позволяло ССНП оставаться гибкой в рамках ливанской системы политического конфессионализма³⁰⁴. А. Сааде верил, что ливанский народ в конце концов положительно воспримет идеологию ССНП и изъявит желание воссоединиться с Сирией в рамках единого государства³⁰⁵.

Таким образом, партии так и не удалось получить широкую поддержку в ливанском обществе за исключением представителей православной общины, которые составляли ее основу и желали объединения с Сирией³⁰⁶.

Проникновение идеологии ССНП в Ливан вызвало ответную реакцию ливанского правительства, освободившегося в 1943 г. от французской оккупации и только что договорившегося относительно будущего распределения «сфер влияния» между конфессиями страны в рамках Национального пакта. Продвигаемая А. Сааде идеология все более входила в противоречие с ливанским политическим классом, видевшим для себя личную угрозу в случае объединения с Сирией. Тревогу также вызывало растущее число сторонников А. Сааде, особенно после его речи о единой сирийской нации по прибытии в аэропорт Бейрута в 1947 г.³⁰⁷.

Впоследствии ливанские власти запретили деятельность ССНП и начали арест сторонников, что вынудило А. Сааде уехать в Дамаск. В 1949 г. А. Сааде попытался организовать мятеж и свергнуть ливанское правительство, однако не

³⁰³ Ibid. P. 185

³⁰⁴ Khalifah, Bassam B. The Rise and Fall of Christian Lebanon... p. 84

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ Rowayheb M. Ethnic Mobilization, Political Power and Resources... p. 105

³⁰⁷ Dawisha, Adeed. Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair // Princeton: Princeton University Press, 2003. P. 202

сумел и вновь бежал в Сирию, откуда был выдан сирийским диктатором Хусни аз-Заимом и впоследствии расстрелян³⁰⁸.

Проникновение в Ливан арабского и сирийского национализмов значительно укрепило позиции тех, кто рассматривал Ливан как отдельное в культурном, этническом и цивилизационном плане государство. Основные положения ливанского национализма (в том числе неприятие арабского и сирийского национализмов) были сформулированы еще в 20-х гг. XX в. преимущественно среди представителей маронитской элиты, однако, впоследствии он распространился и среди ограниченного числа выходцев из православной общины.

При этом, следует различать такие понятия как «ливанский национализм», для которого характерно обособливание и вычленение Ливана из арабомусульманского мира и «ливанский христианский национализм», который базируется на идее исторического и культурного «доминирования» христианства на территории Ливана, что означает, с точки его сторонников, исключительные права христианского населения на проекцию своего влияния, включая право на особое представительство христианской элиты в политической жизни страны³⁰⁹. Иными словами, сторонники ливанского национализма преуменьшали многоконфессиональный и многонациональный характер Ливана, стремясь навязать культуру и этничность христиан (прежде всего маронитов) другим конфессиям³¹⁰. Наиболее ревностные из них, вообще отрицали какую-либо связь Ливана с арабским миром, предпочитая связывать историческое развитие Ливана с «финикизмом» и другими средиземноморскими народами³¹¹.

Более того, адаптировав идеи ливанского национализма в соответствии с собственными интересами, христиане-марониты стали рассматривать Ливан не как

³⁰⁸ Pipes, Daniel. *Greater Syria: The History of an Ambition* // NY: Oxford University Press, 1992. P. 71.

³⁰⁹ См. подробнее: Zogreïb, Penelope. *Lebanese Christian nationalism: A theoretical analyses of a national movement* / Master's Thesis, Northeastern University, 2013. P.35.; Moos, Oliver. *Lebanon: the rise of Christian nationalism – Interview with Maximilian Felsch* // *Relioscope*, 2014.; Firro, Kais. *Lebanese Nationalism versus Arabism: From Bulus Nujaym to Michel Chiha* // *Middle Eastern Studies*, Vol. 40, No. 5, 2004. Pp. 1-27

³¹⁰ Phares, Walid. *Lebanese Christian Nationalism: The Rise and Fall of an Ethnic Resistance* // NY: Lynne Rienner Publisher, 1995. P. 122

³¹¹ Entelis, John P. *Ethnic Conflict and the Reemergence of Radical Christian Nationalism in Lebanon* // *Journal of South Asian and Middle Eastern Studie*, Vol 2, No. 3, 1979. P. 13

общество равноправных граждан, а как конгломерат изначально неравноправных религиозных общин, объединенных гегемонией маронитов (маронитизм)³¹². В свою очередь, немарониты, прежде всего ливанские мусульмане, не являются коренными народами в Ливане и рассматриваются как вечная угроза христианскому характеру страны³¹³.

Для православных ливанский национализм означал прежде всего стремление сберечь свою религиозную и культурную идентичность от исламского влияния и сохранить привилегированные отношения с Западом. Поскольку православная община, как известно, не была самой многочисленной и не оказывала сильного влияния на внутреннюю политику страны, то единственным вариантом оставалось сотрудничество с маронитами, среди которых ливанский национализм, христианский радикализм и нежелание отождествлять себя с арабской нацией (финикийство) были очень распространены особенно на фоне борьбы идентичностей в Ливане. Большинство православных христиан, поддерживающих ливанский национализм, видели себя частью большого «христианского» Ливана, в котором все христианские конфессии выступают единым фронтом против будь то арабского национализма с его унификацией по национальному признаку или панисламизма с его унификацией по религиозному признаку.

Так, наиболее ярким сторонником ливанского национализма среди представителей православной общины был дипломат Шарль Малик, а также ряд православных деятелей в ливанском правительстве. Однако его позиция не была во всем схожа с ливанскими националистами из числа маронитов в силу как религиозных причин, так и разницы во взглядах.

Можно сказать, что у Ш. Малика была смешанная национально-религиозная самоидентификация. Сам Ш. Малик характеризовал себя как «православный ливанский араб», выступающий с позиций национал-либерализма и антикоммунизма, а во внешней политике ориентирующийся на цивилизационные модели стран Запада, но не во всем подражающий ему. Ливанский национализм с

³¹² Zogreïb, Penelope. Lebanese Christian nationalism ... P. 35

³¹³ Hage, Ghassan. Nationalist Anxiety or the Fear of Losing Your Other // The Australian Journal of Anthropology, 1996, Vol 7, No. 2. P. 122-141

точки зрения Ш. Малика не является национализмом в западном понимании, а скорее синонимом слова «патриотизм» и любви к родине³¹⁴. В этом контексте ливанский национализм схож с аналогичными «национализмами» в других странах, например США и СССР, которые не являются национализмами в его западном понимании по причине многонациональности и многоконфессиональности их обществ³¹⁵. Также и в Ливане с его многоконфессиональным обществом не должно быть «ливанских националистов», иначе сама формула мирного сосуществования разных конфессий в Ливане окажется под угрозой.

В отличие от многих православных арабских националистов, придерживающихся левых взглядов, и, соответственно, принижающих роль религии в чаемой самоидентификации арабов Леванта, православная вера для Ш. Малика не была номинальной. Возможно, на это оказало влияние его служба послушником в церкви в Аль-Куре в детстве, а также обучение в протестантской школе в Триполи³¹⁶. Впоследствии в своих статьях и публичных выступлениях Ш. Малик старался не разделять ливанских христиан на различные течения, предпочитая термин «христиане». В своих работах Ш. Малик часто восторгается ливанскими христианами, отмечая их открытость «средиземноморско-западному миру», восторгаясь их высокой культурой и уровнем образования, предприимчивостью и способностью сохранить свою культурную и религиозную идентичность³¹⁷.

Под термином «ливанские христиане» Ш. Малик имеет ввиду все христианские церкви и деноминации в Ливане, включая православных. На политическом уровне для Ш. Малика практически нет никакой разницы между православными и маронитами, если они, по его словам, работают в одном и том же

³¹⁴ Semaan, May. *La Perception politique des Grecs-Orthodoxes...* 131

³¹⁵ Ibid.

³¹⁶ Nasrallah, Tony. *Charles Malik: Biography and Achievements (1906-1987)* // Beirut: Institute of Lebanese Thought at Notre Dame University – Louaize, 2011. P. 2

³¹⁷ Malik, Charles. *Christianity in the Near East* // Beirut: Charles Malik Institute, 1951. P. 3-4

«ливанском» направлении, по всей видимости имея ввиду отстаивание национальных интересов Ливана³¹⁸.

Ш. Малик, как и многие другие арабские философы современности, никогда не формулировал национальные идеи Ливана с предельной точностью, оставляя место для последующих раздумий. Тем не менее, Ш. Малик рассматривал Ливан как уникальное в своем роде ближневосточное государство, которое не относится ни к Востоку, ни к Западу. «Посредничество есть умеренность», — писал Ш. Малик, «чтобы быть в состоянии выполнять свою роль посредника между Востоком и Западом, существование Ливана должно находиться в безопасности. Узкомыслящему националисту может не нравиться само его (Ливана) существование, в то время как у поверхностного исследователя это также может вызывать смущение. Но арабский мир, неотъемлемой частью которого Ливан является, и западный мир, в котором он активно участвует, должны видеть сильный, уважающий себя, миролюбивый, независимый, свободный и безопасный Ливан ибо это благословение для всех»³¹⁹.

В отличие от построений православных представителей арабского национализма, которые, как уже упоминалось, однозначно рассматривали Ливан как часть арабского мира, в философии Ш. Малика прослеживается желание угодить всем религиозным сообществам Ливана, по-разному рассматривавшим принадлежность Ливана к той или иной цивилизации. Это вовсе не означает выраженного антагонизма Ш. Малика по отношению к арабским националистам. В конце концов, он никогда не отвергал арабский национализм как таковой, восхищаясь национальной борьбой арабских стран за свою независимость и признавая, что каждый араб вне зависимости от страновых различий, ощущает «мистическую связь» с другими арабами³²⁰.

Таким образом, политическая фигура Ш. Малика гораздо более сложна и противоречива, чем может показаться на первый взгляд. Представляется, что основным противоречием между взглядами арабских и ливанских националистов

³¹⁸ Semaan, May. *La Perception politique des Grec-Orthodoxes...* P. 166

³¹⁹ Malik, Charles. *The Near East: The Search for Truth* // Beirut: Charles Malik Institute, 1952. P. 9

³²⁰ Ibid.

было видение Ливана одними как части либо арабского мира, а другими в качестве «особенного» в культурном, религиозном и историческом плане государства. Это особенно касается Ш. Малика, который своими взглядами отличался от наиболее радикальных представителей ливанского национализма из числа христиан-маронитов. Так, он видел своей целью не слепое отрицание своей идентичности, подражание западным моделям (хотя он и симпатизировал им), а скорее сохранить за Ливаном его культурное и религиозное многообразие, которое могло быть потеряно в случае установления какой-либо одной унифицированной идеологии, чем и являлся арабский национализм.

Сохранение плюрализма мнений — вот, что, по мнению Ш. Малика, делает Ливан не только «особенным» государством на Ближнем Востоке, но и предотвращает его скатывание в пучину религиозных войн. Ш. Малик писал: «Ничто так не беспокоит и не волнует нас в Ливане, как проблема прав человека и основных свобод. История моей страны на протяжении веков — это именно история маленькой страны, борющейся, несмотря ни на что, за сохранение и укрепление подлинной свободы мысли и совести. Бесчисленные преследуемые меньшинства на протяжении веков находили убежище в моей стране, так что самой основой нашего существования является полное уважение к различиям во мнениях и убеждениях»³²¹.

Выводы по главе

Обзор вклада представителей православной общины Ливана в богатство арабских социально-политических проектов XX века, конечно, не ограничивается лишь представленными именами; он гораздо глубже, чем может показаться на первый взгляд. К числу неупомянутых деятелей православной общины можно отнести основателя одной из старейших ливанских газет «Ан-Нахар» Джебрана Туэйни и его сына Гасана Туэйни, религиозного деятеля Жоржа Ходра, политиков Фуада Бутроса, Мишеля Мурра, Виктора Кассира, Фуада Госна и др. Однако,

³²¹ <http://www.lebaneseforces.com/malikhumanrights.asp>

большинство из них, за исключением разве что Ж. Ходра, по большей части оставались именно политическими деятелями, не принимавших непосредственного участия в разработке идеологических концепций.

На протяжении всего XX в. десятки тысяч рядовых членов православной общины участвовали в идеологических движениях Ливана, отстаивая собственное мнение относительно текущих проблем ливанского общества и видения будущего развития страны. Это опровергает тезис о нейтральности православной общины, о чем будет сказано в следующей главе — несмотря на доминирование христиан-маронитов в политической жизни страны и общую удовлетворенность ролью христианской общины «второго плана», представители православной общины Ливана часто выступали именно как «мозговой центр» в разработке наиболее судьбоносных для арабского мира идеологий, большая часть которых остаются актуальными и пользуются популярностью по сей день.

Делая обзор участия православной общины в идеологических движениях, можно сделать вывод об отсутствии единства православной общины. Ливан всегда отличался (и Ш. Малик оказался прав в этом) плюрализмом мнений, взглядов, партийных и религиозных предпочтений. Исходя из этого, можно говорить о том, что в каждой конфессиональной общине есть определенный спектр позиций и мнений и православная община здесь не исключение. На протяжении всего XX в. православные оказались разделены на идеологическом и политическом уровнях, что имело свои последствия в годы Гражданской войны.

Глава 3. Политическое развитие православной общины во второй половине XX в.

3.1. Место православной общины в государственно-конфессиональной системе Ливана после заключения Национального пакта

Окончание Второй мировой войны стало началом крушения бывших колониальных держав и, соответственно, их мандата над ближневосточными государствами. 14 июля 1941 г. после освобождения территории Ливана от оккупационных войск профашистского генерала Денца и его капитуляции командовавший подразделениями армии «Свободной Франции» на Ближнем Востоке генерал Жорж Катру объявил о намерении «Свободной Франции» отказаться от мандата на управление Сирией и Ливаном и признать независимость этих стран после их освобождения³²². Естественно, обещание независимости бывших мандатных территорий увязывалось с существовавшими тогда внешнеполитическими реалиями и «требованиями военного времени». Тем не менее, несмотря на то, что юридическое оформление ливанской независимости было отложено на послевоенные годы, само намерение «Свободной Франции» даровать независимости вызвало небывалый патриотический подъем среди ливанской молодежи и интеллигенции. Стоит отметить, что французское влияние на Ливан, как политическое, так и экономическое, сохранялось на протяжении всего военного периода. На территории Ливана продолжали дислоцироваться французские войска, а сам лидер «Свободной Франции» генерал Шарль де Голль предпринимал значительные усилия для сохранения «будущих политических отношений между Парижем, Дамаском и Бейрутом»³²³.

Наиболее значимым событием военного периода в истории Ливана и в то же время наиболее противоречивым можно считать заключение в 1943 г. неписаного договора — Национального пакта или как его еще называют тройственного соглашения, заключенного между представителями трех крупнейших

³²² Ланда Р.Г. История Ливана XX века. М.: ИВ РАН, 2016. С. 64

³²³ Де Голль, Шарль. Военные мемуары. 1942 – 1944 гг. М.: АСТ Астрель, 2003. С. 36-37

конфессиональных общин Ливана (далее — Пакт). Пакт предусматривал не только установление конфессионально-политической системы в стране, где каждая министерская должность заранее закреплялась за представителем той или иной конфессиональной группы, но и определял роль и место Ливана в мире и его отношения с иностранными государствами³²⁴. Крупнейшие по значимости и влиянию должности были распределены между тремя конфессиями — маронитами, суннитами и шиитами. Православным, согласно договоренностям, позволялось занимать должность вице-председателя совета депутатов, а также ряд второстепенных постов.

Пакт характеризовал также Ливан как государство, которое является частью арабского мира, но имеющего особые связи с Западом³²⁵. Подобная оговорка, по всей видимости, была сделана по причине уже тогда имеющегося раскола в ливанских элитах относительно внешнеполитической ориентации Ливана.

Таким образом, Пакт отводил православным второстепенную роль в общественно-политической жизни Ливана. Во многих отношениях именно заключение Пакта стало причиной того, что православные были менее заметны на внутривнутриполитической арене Ливана, нежели их коллеги из других конфессиональных общин. Впрочем, нельзя сказать, что представители православной общины были совсем лишены политического веса; они сохраняли ряд должностей заместителей министров, свои клиентские связи и даже иногда получали назначение на самые высокие должности как, например, Ш. Малик, работавший министром иностранных дел Ливана с 1956 по 1958 гг. Однако, столь сильные позиции Ш. Малика объяснились скорее его прозападной и промаронитской ориентацией, а не благоприятной политической системой, позволяющей православным участвовать на равных в политической борьбе. Скорее наоборот, сложившаяся конфессионально-политическая система и вытекающая из нее избирательная система, создавали объективные препятствия на пути усиления политического веса православной общины и появления сильного политического

³²⁴ El-Khazen, Farid. *The Communal Pact of National Identities* // London: Center for Lebanese Studies, 1991. P. 12-68

³²⁵ Ланда Р.Г. История Ливана XX века... 71

лидера. Имея большинство лишь в единственном избирательном округе Кура, во всех остальных регионах православные неизменно составляли меньшинство, что оказывало влияние на их представительство в ливанском парламенте. Так, в период с 1947 по 1964 гг. количество православных в ливанском парламенте колебалось от минимальных 5 мест в 1953 г. до максимальных 11 в 1964 г.³²⁶ Представительство православных было всегда в 2 раза меньше, чем у маронитов и в 1.5 раза меньше, чем у суннитов и шиитов³²⁷. Впрочем, недостаток политического влияния часто компенсировался культурным и идеологическим влиянием православной общины.

Безусловно, роль христианской общины «второго плана» в политической жизни Ливана объяснялась реальным политическим весом православной общины. Православная община уступала маронитам как в численности, так и в степени политического влияния. Что касается численности, то последняя перепись населения в Ливане была проведена еще в 1932 г., согласно которой численность православной общины Ливана вместе с эмигрантами составляла более 134 тыс. человек, что делало ее второй по численности христианской общиной и четвертой среди всех конфессиональных общин Ливана (около 10 процентов от всей численности населения)³²⁸. В то же время, непосредственно на территории Ливана проживало 77 тыс. человек³²⁹. При этом в ходе переписи было введено деление эмигрантов на тех, кто уехал до и после 1924 года, а также на тех, кто платил налоги в казну, а кто нет. Так, больше всего православных уехало до 1924 года (44 тыс. человек), из которых налоги продолжало платить менее половины³³⁰. Похожие данные приводятся в «Экономической организации Сирии» Саида Химаде, однако, в отношении эмигрантов вводится термин «временно отсутствующие» (таковых на всю православную общину набралось чуть более 700 человек)³³¹. Еще один французский исследователь Этьен де Вома оценил численность православных на

³²⁶ Hudson, Michael. *The Precarious Republic: Modernization in Lebanon* // Brooklyn College of the City University of New York, Colorado: Westview Press, 1985. P. 215

³²⁷ Ibid.

³²⁸ Wagstaff Malcolm J. *A Note on ...* P. 31

³²⁹ Ibid.

³³⁰ Thibaut, Jaulin. *Démographie et politique au Liban...* P. 200

³³¹ Himadeh, Sa'id. *Economic Organization of Syria* // Beirut: American University of Beirut, 1936. P. 408

1932 г. в 90 тыс. человек, из которых 77 тыс. проживают на территории Ливана, а 13 тыс. являются эмигрантами, которые сохранили гражданство³³².

Необходимо добавить, что численность православной общины во второй половине XX в. также имеет разные оценки среди исследователей. После обретения независимости в 1943 г., численность православных христиан в Ливане оценивалась в 110 тыс. человек (минус более 20 тыс. человек при возросшей численности населения до 1 млн. 126 тыс. человек)³³³. В 1947 г. численность православной общины в Ливане оценивалась в 115 тыс. человек, что делало ее второй после маронитов христианской конфессией в стране³³⁴. Затем численность православных христиан даже выросла и в 1951 году составила уже 130 тыс. человек³³⁵. Численность православной общины перманентно растет и на протяжении второй половины XX века, достигнув отметки в 190 тыс. человек к 1990 году³³⁶. Более значительные цифры приводит ливанский исследователь Тарек Митри, опираясь на данные ливанского политика и издателя газеты «Ан-Нахар» Гассана Туэйни, дает достаточно высокие цифры относительно численности православных³³⁷. Так, по данным Т. Митри, численность православных с 1943 по 1984 гг. выросла более чем на 250 тыс. человек, достигнув отметки в 350 тыс. человек в 1984 г.³³⁸

При этом, в процентном соотношении численность православных снизилась. Так, если в 1951 году численность православного населения в процентном соотношении составляла почти 10% от общей численности населения в 1 млн. 345 тыс. человек, то к 1975 г. едва дотягивала до 7% при общей численности населения в 2 млн. 325 тыс. человек³³⁹.

³³² Vaumas, Etienne de. La répartition confessionnelle au Liban et l'équilibre de l'Etat Libanais // *Revue de géographie alpine*, Vol 43, №3, 1955. P. 582

³³³ Hourani, Albert. *Minorities...* P. 63

³³⁴ Cit. Kilborne Mary. *The Greek Orthodox Community...* P. 79

³³⁵ Ibid.

³³⁶ Labaki, Boutros. Les chrétiens du Liban (1943-2008): prépondérance, marginalisation et renouveau // *Confluences Méditerranée*, Vol 3, № 66, 2008. P. 101.

³³⁷ Mitri, Tarek. *Conscience de soi de rapport à autrui chez les orthodoxes au Liban / Phd thesis*, Université Paris – Nanterre, 1985. P. 112

³³⁸ Ibid.

³³⁹ Husseini, Salma. La redistribution territoriale des chretiens au Liban // *Les Cahiers de L'Orient*, Vol 32/33, 1994. P.145-146

Что касается распределения православных непосредственно по ливанским провинциям, то она выглядела следующим образом. Абсолютным преимуществом православная община обладала лишь в одном районе Ливана — Кура (каза мухафазы Шималь), где численность православных, по данным Т.Митри, составляла до 71% населения в 1956 году и 65% в 1975 году³⁴⁰. В остальных регионах процент православных христиан от общего количества населения (по данным Митри Т.) выглядел следующим образом: Триполи — 11%³⁴¹; Аккар — 20%; район Метн (Горный Ливан) — 9% (по другим данным не более 3,1% во всем районе); город Захле (Бекаа) — 10%; западная Бекаа (также входит в состав провинции Бекаа) — 25%; район Мерджаюн (провинция Набатия) — 14%³⁴². В остальных районах и городах численность православного населения не превышала 5%³⁴³.

В то же время, экономический, образовательный и культурный вес православной общины находился на высоком уровне. Несмотря на потерю значительной части своего капитала в период французского мандата, православным христианам удалось увеличить свое участие в экономике после обретения независимости. Общая численность «торгового» класса в Ливане (промышленники, банкиры, финансисты) на конец 1943 года оценивалась в 150-200 человек. Вместе с тем, из этого числа можно выделить 25 человек, обладающих наибольшим влиянием в ливанской экономике³⁴⁴. Можно отметить, что в отличие от политической составляющей, где конфессиональная принадлежность играла большую роль и была закреплена в Национальном пакте, экономические взаимоотношения между общинами строились на принципах взаимовыгодного сотрудничества.

³⁴⁰ Mitri, Tarek. *Conscience de soi de rapport...* P. 115

³⁴¹ Впоследствии в результате боевых действий большое количество православных было вынуждено покинуть город. Hanf, Teodor. *Coexistence in Wartime Lebanon: Decline of a State and Rise of a Nation* // London: I.B. Tauris, 2015. P. 207

³⁴² Ibid.

³⁴³ Ibid.

³⁴⁴ Kardahji Nick Chafic. *A Deal with the Devil: The Political Economy of Lebanon 1943-75* / PHD Thesis, University of California, 2015. P. 12

Ливанский исследователь Ф. Трабулси обозначает 24 влиятельные христианские семьи, 4 из которых являлись представителями православной общины³⁴⁵. Также Ф. Трабулси выделяет три основных источника доходов для влиятельных семей по основным периодам истории Ливана: производство шелка в период османского господства, прибыль, полученная в годы Второй мировой войны, и деньги, получаемые из доходов многочисленных диаспор в Латинской Америке, Африке и нефтедобывающих странах Персидского залива³⁴⁶.

Большинство как крупных, так и средних предпринимателей из православной общины были выходцами из уже упоминавшихся казы Аль-Кура и районов Рас-Бейрут и Ашрафийя, где численность православных была наибольшей³⁴⁷. Так, среди представителей крупного бизнеса из местности Аль-Кура могут быть выделены Ильяс Шахин (международная торговля и компания по производству родниковой воды), Николас Шаммас (торговля продуктами из нефти и банковские услуги), Джек Сараф (фармацевтический бизнес), Мишель Надим Муфаррей (строительный бизнес)³⁴⁸. Среди выходцев из района Ашрафийя могут быть отмечены Камиль Юсеф Бассиала, основатель компании «Phoenician Company», имевшей бизнес интересы во всем Ливане, Николас Бадаро (бизнес по шитью и производству одежды), Николас Бутрос (виноделие), Набиль Табаа (торговля украшениями)³⁴⁹. Большая часть текстильной промышленности в Бейруте также находилась в руках православной общины³⁵⁰.

Согласно данным, представленному в работе Т. Ханфа, большинство православных христиан к началу гражданской войны были заняты в сфере

³⁴⁵ Traboulsi, Fawwaz. *Social Classes and Political Power in Lebanon* // Berlin: Heinrich Böll Stiftung, 1994. P. 32

³⁴⁶ Ibid.

³⁴⁷ Большинство православной экономической элиты середины XX – начала XXI века не имела практически никаких родовых связей со старыми феодальными элитами землевладельцами за исключением семьи Госн. Большинство современной политической и экономической православной элиты являются именно горожанами.

³⁴⁸ Rowayheb M. *Ethnic Mobilization...* P. 186-187

³⁴⁹ Ibid.

³⁵⁰ Hanf T. *Co-Existence in Wartime Lebanon...* P. 199

государственной службы (42%), бизнеса (18%) и третичном секторе экономики (11%)³⁵¹. Наименьшее количество приходилось на занятие фермерством (3%)³⁵².

На протяжении второй половины XX в. православная община сохраняла высокий уровень образованности среди своих членов. Исследование, проведенное ливанским исследователем Т. Митри показало, что более 50% членов православной общины имели диплом среднего и высшего образования на начало 1975 г. (для сравнения у греко-католиков этот показатель равен 45,6%, у маронитов 38,6% и 37% у суннитов)³⁵³. Высока была доля православных христиан и среди представителей студенчества. Так, православные христиане составляли около или более половины всех студентов в Американском университете в Бейруте в период с 1955 по 1966 гг. и до 20% в иезуитском Университете Святого Иосифа³⁵⁴. Столь высокие цифры среди православной общины, несмотря на, в целом, небольшой процент численности православных, показывают, что значительная часть православных студентов предпочитала частные учебные заведения и что православные семьи обладали внушительными материальными ресурсами для оплаты обучения. В то же время, с течением времени доля православных студентов в дорогих университетах начинает снижаться³⁵⁵, зато увеличивается процент православных студентов в Ливанском университете, который до сих пор остается единственным государственным университетом Ливана³⁵⁶.

Большой процент православных христиан мы можем найти среди преподавателей школ и университетов Ливана. Так, православные составляли второй по численности преподавательский состав после протестантов (в целом христиане составляли более четверти всех преподавателей)³⁵⁷.

Высокая образованность среди православных христиан позволяла им устраиваться в западные компании и корпорации. Так, одна шестая всех

³⁵¹ Ibid. P. 455

³⁵² Ibid.

³⁵³ Mitri, Tarek. Conscience de soi de rapport... Pp. 119-120

³⁵⁴ Ibid.

³⁵⁵ Ibid.

³⁵⁶ Ibid. Pp. 120-121

³⁵⁷ Kilborne, Mary. The Greek Orthodox Community... P. 88

сотрудников американской нефтяной компании «Tapline» в Ливане была представлена православными христианами³⁵⁸. Согласно одному из исследований, проведенному в период с 1974 по 1979 год, доля православных христиан в руководстве крупных корпораций составляла 24,4%, в то время как для маронитов и суннитов этот показатель был значительно ниже: 20,2% и 13,4% соответственно³⁵⁹. Работа в крупных компаниях позволяла православному населению считаться одним из самых обеспеченных конфессий Ливана. Так, согласно исследованию, доля православных христиан, получающих менее 6 тыс. фунтов стерлингов, составляла 47% от общей численности общины, в то время как для других конфессиональных общин этот показатель был выше: более 52% для маронитов, 59% для друзов, 60% для суннитов и 70,77% для шиитов³⁶⁰. В целом православные христиане на момент начала гражданской войны занимали третье место (после маронитов и греко-католиков) по вхождению в так называемый средний класс.

Исходя из вышесказанного, нейтральная и даже несколько отрешенная от участия в политической борьбе позиция объяснялась трезвыми взглядами на ее перспективы — политическая борьба между общинами за большую власть считалась чем-то маргинальным и анахроничным. Это мнение разделяли большая часть православной элиты, начиная от политических фигур и заканчивая иерархами Антиохийской церкви. Так, Дж. Ходр писал: «Мы свободны в наших отношениях с государством. Свободны в отношении государства. У нас давняя традиция мира с мусульманами. У нас нет по отношению к себе политических требований. Мы не хотим господствовать над страной»³⁶¹.

Православная община была инертна в отстаивании своих политических прав. Соответственно те из них, кто когда-либо проявлял активность на политической арене, редко опирались на институциональный ресурс общины, а скорее действовали единолично. Доказательством этому являются в том числе то, что

³⁵⁸ Ibid. P. 80

³⁵⁹ Mitri, Tarek. Conscience de soi de rapport...P. 118

³⁶⁰ Ibid.

³⁶¹ Ходр, Жорж. Интервью газете "Daily Star". 1970 ноябрь.

большинство православных политиков являлись по большей части именно технократами, не идентифицирующие себя с общиной, и в гораздо меньшей степени выходцами из знатных семей. При этом, доступ в ливанскую политику был всегда ограничен для независимых технократов поэтому обновление властного аппарата происходило за счет продвижения наверх более молодых представителей династических кругов.

По сравнению с другими общинами православная община не является доминирующей конфессией по династическому присутствию в политике. Так, с 1920 по 1972 гг. было избрано 33 православных депутата, из которых только 5 принадлежали к влиятельным семейным династиям и были избраны более двух раз, что составляет всего 15%³⁶². Для суннитов этот показатель равен 23%, для друзов 36%, для шиитов 43%, для маронитов 46%³⁶³³⁶⁴.

При этом, одной из причин того, что православная община не являлась доминирующей конфессией по династическому принципу в политике, являлось то, что православная элита того времени за редким исключением (например, семьи Госнов, Туэйни и др.) не имела какой-либо связи с православной элитой второй половины XIX в. Более того, православная элита середины XX в. была преимущественно городской, а не сельской как у, например, маронитов, для которых характерны более развитые горизонтальные связи между членами общины. Православная община, напротив, была общиной «индивидуалистов».

Впоследствии часть православной элиты, такие как Бутрос, Госн, Мурр и Туэйни пытались сформировать вокруг себя «династическую преемственность»,

³⁶² Mitri T. Conscience de soi de rapport...p. 125

³⁶³ Ibid.

³⁶⁴ Согласно данным, опубликованным в статье современного российского исследователя Р.И. Хисамова «Ливан: конфессиональный парламентаризм на современном этапе» (далее приводится прямая цитата из работы), «за период с 1921 по 1972 год, то есть на протяжении 50-летней истории ливанского парламента, монополию на представительство в нём сохраняли 294 семейства и родовых клана. Причем 68 из них были представлены от 5 до 20 раз, в том числе семейство Аль-Хури из горного Ливана (где проживают в основном христиане-марониты) – 20 раз, три семейства – 16 раз, одно – 14 раз и пять – 13 раз, остальные 111 семейств – от 2 до 4 раз и 115 – только один раз. В Северном Ливане в районе Аккар (большинство населения которого – сунниты) за всю историю парламента привилегия быть избранным распространялась только на 4 семьи – Аль-Али, Ар-Раси, Аль-Мараби и Ад-Дагер». См. подробнее: Хисамов Р. И. Ливан: конфессиональный парламентаризм на современном этапе // Межэтническое и межконфессиональное взаимодействие в условиях глобализации: на пути к формированию гражданской идентичности: (сборник статей) / Казань: Изд. «ТАИ», 2012. С. 255 - 261.

однако это было скорее исключение. Так, П. Рондо писал о «слабости» православной общины в том, что касается отсутствия крепкой и влиятельной элиты, поддерживающей себя за счет клановых и общинных связей, а также преемственности поколений³⁶⁵.

К вышеуказанному можно также добавить традиционную полярность взглядов среди представителей православной общины, что особенно усилилось на фоне обсуждений вектора будущего развития страны после обретения независимости. Внутриобщинные споры были свойственны для любой конфессии Ливана во все периоды исторического развития, однако, в случае, например, с маронитами присутствовала общая внутриконфессиональная позиция и идеология (маргинальный исторический «миф» о финикийстве). В то же время у православных отсутствовал какой-либо исторический миф, который выделял бы их среди других конфессиональных групп. В периоды острых социально-политических кризисов, которые происходили в Ливане с высокой регулярностью, православным было тяжело мобилизовать общину под единым лозунгом из-за, как уже было сказано, изначальной политической инертности и раздробленности.

Исключением являлась «Гассанистская партия», вобравшая в себя достаточно ограниченное число радикально настроенных членов православной общины. Идея о создании партии возникла еще в 1930-е гг., когда некоторыми инициативными деятелями православной общины (их имена остаются неизвестными) была предпринята попытка создать «Гассанистскую партию», схожей по своей сути с партией «Катаиб» у маронитов³⁶⁶. В 1943 г. партия даже получила официальную регистрацию, ее главой стал Насим Мадждалани³⁶⁷. В 1947 г. партия была запрещена в Ливане после критики президента Бишары аль-Хури, а в 1950 г. и вовсе заявила о своем самороспуске³⁶⁸.

Элита православной общины периода 40-60 гг. достаточно разнородна и, как уже упоминалось, политически разнополярна. В ее рядах присутствовали как

³⁶⁵ Rondot, Pierre. Les chrétiens d'Orient... P. 206

³⁶⁶ Митри, Тарек. Аль-вахда ва-ат-танавву'... С. 325

³⁶⁷ Kilborne Mary A. The Greek Orthodox Community... P. 112

³⁶⁸ Ibid.

сторонники левых и правых политических партий, так и технократы, позиционирующие себя в качестве нейтральных политических фигур.

Левое крыло ливанской политической элиты было представлено наследниками идеологических движений периода 20-40-х гг. XX в. Большинство ливанских левых партий работали на полулегальной основе во многом из-за сложившейся внешнеполитической ситуации в условиях Холодной войны и ориентирования тогдашних ливанских правительств на Запад и США³⁶⁹.

Традиционным влиянием в среде православной общины Ливана продолжала пользоваться партия Баас, которая на фоне усиления позиций панисламистских движений, стала более сочувственной к исламу³⁷⁰. В период 40-60-х гг. партия расширила свое присутствие в Ливане, охватив практически все крупные города Ливана, такие города как Бейрут, Сайда, Баальбек, Триполи³⁷¹. Во внешней политике партия выступала за включение Ливана в сирийско-египетский союз и выступала против присоединения к Багдадскому пакту³⁷². Также Баас стала больше ориентироваться на бедные слои ливанского населения, которые составляли преимущественно шииты.

Что касается ССНП, то период с 1945 по 1975 гг. партия вела полулегальную деятельность в Ливане. После очередной попытки государственного переворота в 1961 г. ССНП была запрещена. Многие члены партии тесно общались с ливанскими коммунистами и иными левыми движениями.

Православные христиане занимали руководящие посты как в политическом крыле ССНП, так и в боевом. Доля православных среди членов ССНП составляла около 15%³⁷³. Среди значимых партийных деятелей ССНП, помимо А. Сааде, можно назвать Жоржа Абд аль-Масиха, Абдуллаха Сааде, Асада аль-Ашкара. В 50-60 гг. происходит раскол партии на условно радикальное крыло (глава Жорж Абд

³⁶⁹ Подробнее см. Suleiman, Michael. *Political Parties in Lebanon* // NY: Cornell University Press, 1967. P. 326

³⁷⁰ Kilborne Mary A. *The Greek Orthodox Community...* P. 119

³⁷¹ Аль-Кайс, Фаиз. *Хизб аль-баас аль-араби аль-иштираки фи Лубнан. Аль-джуз аль-авваль (Арабская социалистическая партия Басс в Ливане. Часть первая)* // Бейрут: Дар аль-Фараби, 2017. С. 30-31

³⁷² Ibid.

³⁷³ Cit. Kilborne Mary A. *The Greek Orthodox Community...* P. 120

аль-Масих) и умеренное (глава Абдуллах Сааде), которое было настроено на сотрудничество с властями Ливана³⁷⁴.

После неудавшейся попытки очередного переворота в Ливане в 1961 г. в партии побеждает крыло Абдуллаха Сааде, которое было ориентировано на налаживание отношений с палестинскими группировками, включая Организацию освобождения Палестины. Впоследствии внутри партии еще будут происходить внутренние расколы относительно ее внутриливанского курса. Однако, в целом с конца 60-х гг. в партии возобладает тенденция на сотрудничество с левыми партиями, которые ранее воспринимались в качестве конкурентов, а с середины 70-х ССНП стала больше ориентироваться на партию Баас³⁷⁵.

Конкуренцию партиям ССНП и Баас в 40-60 гг. стала составлять Коммунистическая партия Ливана (КПЛ), основанная в 1924 г. и получившая популярность среди рядовых членов православной общины после окончания Второй Мировой войны³⁷⁶. Гассан Туэйни среди причин популярности партии указывал на большое историческое и культурное наследие России, которое многие православные ливанцы помнили и уважали, а также ее участие в просвещении ливанского населения в XIX в., разочарование ливанцев традиционной политической и религиозной элитой Ливана и высоким уровнем секуляризации православной молодежи³⁷⁷. Раздробленность православной общины также предположительно способствовала увеличению симпатии православных ливанцев по отношению к коммунистической партии, которая имела понятную идеологию и жесткую иерархическую структуру, что в целом было характерно для всех левых партий. Так, симпатии к коммунистической идеологии фиксировались и в

³⁷⁴ Zisser, Eyal. The Syrian Phoenix... P. 199

³⁷⁵ Pipes, Daniel. Greater Syria // Oxford: Oxford University Press, 1990. P. 57-101

³⁷⁶ Здесь следует отметить, что свою известность партия получила еще в 20-30 гг. Уже тогда ее поддерживал большой пласт рабочего класса. КПЛ была также активным участником протестов рабочих и профсоюзов в период с 1930 по 1939 гг. в Ливане, вызванными тяжелой экономической ситуацией вследствие политики французских мандатных властей. См. подробнее: Khater, Lea Bou. The labour movement in Lebanon // Manchester: Manchester University Press, 2022. Pp. 25-27

³⁷⁷ Цит. по: Kilborne Mary A. The Greek Orthodox Community...P. 112

традиционно православном районе Аль-Кура³⁷⁸. Православные составляли до 15% среди членов Коммунистической партии Ливана³⁷⁹.

Тем не менее, говорить о доминировании коммунистической идеологии среди православных не приходится. На текущий момент практически невозможно соотнести количество сторонников будь то партии Баас, ССНП или КПЛ, разве что констатировать их популярность среди православных христиан в общем. Среди трех указанных партий Коммунистической партии удалось занять свою нишу, однако атеизм и безоговорочное ориентирование на СССР, возможно, отталкивали часть ее потенциальных членов. Лишь с 1979 г. главой КПЛ стал Жорж Хауи, настроенный на проведение более независимой политики от КПСС³⁸⁰.

На другой стороне ливанской политической элиты находилось не менее многочисленное крыло правых партий, ориентированных на национал-либерализм во внутренней политике и на сотрудничество с западными странами во внешней. Среди православных правохристианских позиций в ливанской политике придерживался Ш. Малик и близкий к его взглядам Джебран Туэйни.

Среди православных политиков-технократов близких ко взглядам Ш. Малика стоит упомянуть занимавших различные государственные посты Фуада Бутроса и Мишеля Сассина, а также братьев Мишеля и Габриэля Мурров и выходцев из православной династии Госн, активно участвующих практически во всех парламентских выборах в Ливане и часто попадавших в Совет депутатов от жителей округа Аль-Кура.

Православную общину действительно можно охарактеризовать как одну из наиболее разобщенных и атомизированных общин, которая была неспособна

³⁷⁸ Pearse, Richard. *Three Years in Levant*. // London: Macmillan, 1949. P. 166

³⁷⁹ Kilborne Mary A. *The Greek Orthodox Community*...P. 117

³⁸⁰ Стоит отметить, что, несмотря на порой существенные идеологические различия между левыми политическими партиями, в середине 50-х гг. их противоречия постепенно сглаживались под влиянием внутривнутриполитической конъюнктуры. Стало очевидно, что в одиночку сломить несправедливую конфессионально-политическую систему Ливана не получится. Так, в середине 60-х гг. у части баасистов появляется интерес к изучению марксизма, который ранее активно критиковался в трудах основателей Баас. По всей видимости, на это повлиял в том числе распад Объединенной Арабской Республики (ОАР), куда входили Сирия и Египет. Баасисты стремились объяснить неудачу объединенного государства через теорию классовой борьбы и проникновением мелкобуржуазных элементов в руководство региональных отделений Баас.

добиться единодушия среди видных политических деятелей, а также единства между ними на уровне отстаивания общинных интересов, что ведет, в свою очередь, к недоверию рядовых членов общины к ее элите и укоренению мнения о том, что эта элита действует автономно, отстаивая преимущественно собственные интересы. Неспособность православной интеллигенции отстаивать права общины привели к укреплению позиций религиозных деятелей, которые были настроены более маргинально и настаивали на том, чтобы православные вообще перестали участвовать в политических делах (неконфессионалистская конфессия).

3.2. *Внешнеполитические связи православной общины*

Данный пункт является некоторым отходом от основной темы настоящей диссертации. Тем не менее, анализ внешних контактов православной общины, пускай и в сжатой форме, позволит получить наиболее целостную картину политического развития православных во второй половине XX.

Ориентация на внешнеполитических акторов была характерна для всех религиозных конфессий Ливана. Подобную отличительную черту Ливана по сравнению с другими постколониальными государствами, где внешняя политика была исключительной прерогативой правящих режимов, можно объяснить тем, что, во-первых, ливанская конфессионально-политическая система допускала любые формы лоббирования со стороны иностранных государств и не воспрещала контактов различных негосударственных акторов с иностранными спонсорами; а во-вторых, конфликтом различных моделей развития государства, что создавало благоприятную почву для деятельности иностранных государств³⁸¹.

Внешнеполитическое взаимодействие, будь-то на конфессиональном или индивидуальном уровнях, позволяло получать необходимую политическую, финансовую и даже военную поддержку. Вместе с тем, детали подобных договоренностей по понятным причинам являются недоступными для исследования, поскольку не всегда раскрывались заинтересованными сторонами.

³⁸¹ Hitti, Nassif. The Foreign Policy of Lebanon: Lessons and Prospects for the Forgotten Dimension // Oxford: Center for Lebanese Studies, 1989. Pp. 3-4

То же самое касается наличия необходимой литературы, в рамках которой указанные выше контакты освещались.

Начиная с середины XIX в., православная община имела традиционно хорошие, близкие отношения с Российской империей. Ее распад привел к тому, что православные на долгое время потеряли внешнюю опору, которая обеспечивала им дипломатическую и, при необходимости, военную защиту.

Отношения начали восстанавливаться лишь после окончания Второй Мировой войны в 1945 г., когда советское руководство осознало потенциал Русской православной церкви в том, что касается создания положительного образа СССР в странах Ближнего Востока, где существенную долю населения составляли православные христиане. При этом, политику СССР по отношению к православной общине можно разделить на две части: взаимодействие с Антиохийской православной церковью через посредничество Русской православной церкви; и помощь различным левым группировкам, что укладывалось в логику противостояния в рамках Холодной войны. Таким образом, СССР не ставил перед собой цель исключительно поддержки православной общины как во времена Российской империи, но справедливо рассматривал ее как необходимый ресурс для реализации собственных интересов.

Одной из целей советского руководства стало налаживание взаимодействия с Антиохийским патриархатом. В секретной памятке специального органа, через который власть осуществляла управление международной деятельностью Московской Патриархии – Совета по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР – Антиохийский патриарх Александр III характеризовался как «русофил и поборник восстановления русского влияния на Восточную церковь». Также говорилось, что Александр III является «сторонником тесной связи московской церкви с восточными православными церквями.... Неоднократно высказывал свои симпатии к СССР, в частности, во время посещения Сирии и Ливана советским послом организовал демонстрацию православного населения в честь Советского Союза»³⁸².

³⁸² ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 66. Л. 164–165.

Начиная с 1945 г. количество зарубежных поездок представителей Русской православной церкви существенно выросло. Наиболее значимым международным событием стало посещение Патриархом всея Руси Алексием I стран Ближнего Востока, прежде всего стран Леванта, визитировать которые ранее входило в ответственность ИППО. В рамках своей поездки Алексий I встретился с Антиохийским патриархом Александром III, о чем восторженно писали советские газеты, в том числе и Журнал Московской Патриархии³⁸³. В ходе своего визита в Дамаск и Бейрут Патриарх был награжден высшими орденами этих стран³⁸⁴. В честь прибытия Патриарха Алексия I в Бейруте был устроен прием³⁸⁵. Так, в сообщении ТАСС от 17 июня указывалось, что встреча Патриарха Алексия I на ливано-палестинской границе сопровождалась пышной церемонией, в которой участвовали представители министерства иностранных дел Ливана, заместитель председателя совета министров Ливана Николас Госн (православный) и представители православной общины Ливана³⁸⁶.

В ноябре 1946 г. по указанию Патриархии на Ближний Восток была отправлена очередная делегация в составе митрополита Ленинградского и Новгородского Григория, протопресвитера Н.Ф. Колчицкого и священника Н. Фомичева³⁸⁷. В Бейруте делегация пробыла два дня, где провела встречу с митрополитом Илией, а также с высшими государственными чиновниками Ливана: президентом Ливанской республики, председателем парламента и премьер-министром.

Благодаря усилиям советской дипломатии и Русской православной церкви в 1947 г. был заключен договор, согласно которому СССР восстанавливал свои права на собственность ИППО. В 1949 г. часть собственности была возвращена.

³⁸³ О путешествии Его Святейшества святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия на Ближний Восток. Журнал Московской патриархии. 7 июля 1945 г. С. 9

³⁸⁴ ГА РФ Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 66. Л. 23.

³⁸⁵ ГА РФ Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 66. Л. 20–21.

³⁸⁶ ГА РФ Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 66. Л. 22.

³⁸⁷ Митрополит Григорий. Поездка на Ближний Восток. Журнал Московской Патриархии. 12 декабря 1946 г. С. 4

Советское руководство рассматривало Антиохийскую Церковь как необходимый элемент борьбы против империализма и католического влияния на Ближнем Востоке. В 1950 г. в СССР был утвержден план работы руководства «внешней линией» Московской патриархии³⁸⁸. В записке адресованной заместителем народного комиссара иностранных дел СССР С.И. Кавтарадзе главе Совета по делам Русской Православной Церкви Г.Г. Карпову говорится, что «по сообщению посланника СССР в Сирии и Ливане тов. Солода, за последние годы значительно усилилось в Ливане влияние дипломатических представителей Ватикана ... Римский папа проводит политику подчинения Ватикану всей духовной жизни ливанского христианства»³⁸⁹.

Таким образом, к концу 1940-х гг. Русская Православная Церковь заручилась твердой поддержкой православных Восточных Патриархов стран социалистического блока. В реальном измерении она выражалась в том, что коммунистические правительства восточноевропейских стран избрали курс на реализацию советской модели государственно-церковных отношений³⁹⁰. Был сформирован блок православных Церквей стран социалистического лагеря, стратегия которых определялась под началом Московской Патриархии.

Другое направление деятельности СССР касалось взаимодействия с левыми панарабскими группировками. Так, СССР оказывал дипломатическую и военную поддержку ССНП, КПЛ, различным палестинским группировкам³⁹¹. Основной целью СССР было противодействие США и, следовательно, различным прозападным правым организациям, к которым относились, в том числе, маронитские вооруженные группировки. Таким образом, православные, входившие в состав левых группировок, пускай и косвенно, но были получателями советской помощи.

³⁸⁸ ГА РФ Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 605. Л. 91.

³⁸⁹ ГА РФ Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 271. Л. 33–35.

³⁹⁰ Чумаченко Т.А. В русле внешней политики сталинского руководства // Вестник Челябинского государственного университета, 2014. № 22(351). С. 144.

³⁹¹ См. подробнее: Golan Galia. Soviet Policies in the Middle East: From World War Two to Gorbachev // Cambridge: Cambridge University Press, 1990; Freedman, Robert. Moscow and the Middle East: Soviet Policy Since the Invasion of Afghanistan // Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

3.3. Православная община в предвоенный период. Кризис 1958 г.

Как уже говорилось ранее, политическая самоорганизация православной общины изначально концентрировалась вокруг участия знатных православных семей в общественном совете (*Джамийят Киллайят ар-Рум*) и совет миллета (*Меджлис аль-Миллят*), которые, в свою очередь, действовали в полном соответствии с распоряжениями Антиохийской православной церкви. Впоследствии после установления французского мандата указанные выше общественные структуры общины трансформировались в полноценные органы самоуправления.

Принятый в 1955 году Органический статут Антиохийской православной церкви определил четкие полномочия общественных советов как органов, которые позволяют мирянам участвовать в управлении церковью в «смешанных» и «светских» сферах. Органический статут 1955 года значительно расширял деятельность мирян во всех вопросах Антиохийского патриархата за исключением вопросов, связанных с богослужебной деятельностью церкви, в то время как священники полностью освобождались от ведения вопросов, попадающих под управление «мирянами»³⁹². Так, миряне имели право ведать управлением имуществом и недвижимостью, находящейся на балансе церкви, руководить финансовыми делами, а также представлять интересы церкви во всех «светских» вопросах на местном и национальном уровнях. Более того, Органический статут позволял мирянам участвовать в выдвижении священнослужителей на избрание в сан епископа³⁹³.

Положения Органического статута Антиохийской церкви 1955 г. медленно реализовывались на практике. Предполагается, что нежелание передавать мирянам

³⁹² В 1973 году был принят обновленный Органический статут Антиохийской православной церкви, в котором полномочия епархиальных советов несколько ограничивались. Так, упразднялись общинные советы и создавались приходские. Епархиальный совет избирался из состава приходских советов и ведал финансовыми вопросами епархии под председательством епископа.

³⁹³ Более подробно см. Rowayheb M. *Ethnic Mobilization...* p. 101 – 102; Салиба, Игнатиус. Аль-Каниса аль-Антакийя аль-Урсузуксийя (Антиохийская православная церковь) // Бейрут: Дар Китаб аль-‘Азиз, 1992. 223 с.

управление нерелигиозными делами, объясняется нестабильной ситуацией в самом Ливане, а также различное толкование смысла Статута. В результате создание приходских общин и епархиальных советов шло очень медленно.

Для лучшего понимания функционирования указанных общественных органов можно рассмотреть деятельность Совета общины Бейрутской епархии на 1952 год. К середине XX века Бейрутская епархия была самой крупной административной единицей Антиохийской церкви. Так же, как и в других епархиях, Бейрутская епархия имела свой совет общины и местные приходские советы. Епархиальный совет избирался из состава приходского совета. В состав епархиального совета, как и в период Османской империи, входило 12 мирян, по факту представителей самых знатных и влиятельных родов Бейрута, которые избирались 240 избирателями пропорционально каждому району³⁹⁴. На 1952 г. членами Епархиального совета Бейрута являлись в том числе Гассан Туэйни, Мишель Трад, а также выходцы из других знатных семей Бейрута³⁹⁵.

На фоне политической неопределенности, малочисленности и раздробленности православной элиты среди рядовых членов православной общины зарождается мнение о необходимости «реформирования» общины путем апеллирования к религиозному и этническому самосознанию, что является ключом к более консолидированному отстаиванию своих интересов. На рубеже 40-50 гг. XX в. в среде православной общины появляются ряд общественных движений, настроенных на реформирование как светских, так и религиозных институтов общины. Их сложно назвать политическими организациями, поскольку их деятельность носила больше гуманитарный и просветительский характер. Вместе с тем, многие из нижеуказанных организаций на конечном этапе своего формирования представляли из себя «мобилизационные» центры, пользующиеся привлекательностью среди представителей православной молодежи.

Большую роль в продвижении интересов православного сообщества сыграло Православное движение реформ, созданное в 1951 г. бейрутским адвокатом

³⁹⁴ Kilborne Mary A. The Greek Orthodox Community... P. 67

³⁹⁵ Ibid.

Хабибом Ребейсом, который также был главным редактором печатного издания «Аль-Харака»³⁹⁶. О структуре движения, руководстве (за исключением Х. Ребейса), основных положениях доктрины (если она была) практически отсутствует какая-либо информация за исключением выдержек из нескольких статей «Аль-Харака» в исследовании Т. Митри.

Х. Ребейс является одним из немногих членов православной общины, кто попытался дать ей четкое определение в том, что касается ее места в ливанском обществе. По мнению Х. Ребейса, православная община — это «политическая единица, историческая группа ливанцев, состоящая из священнослужителей и мирян, объединенных четкой доктриной и обладающая монастырями, церквями, недвижимостью, школами и другими учреждениями. Эту группу ливанцев объединяют религиозные, культурные, политические, социальные и экономические связи, которые делают его единым целым среди других конфессиональных образований, составляющих ливанскую нацию»³⁹⁷. Причиной деградации и разобщенности общинных структур, по мнению Ребейса, стал именно духовный упадок православной общины. В связи с этим, первостепенной задачей становится именно духовное возрождение общины и религиозности. Оно включало в себя борьбу с коррупцией в церковных кругах, с невыполнением церковнослужителями своих церковных обязанностей перед паствой, духовное возрождение православной общины, модернизацию учебного процесса в воскресных школах³⁹⁸.

Православное движение реформ не имело под собой какого-либо идеологического основания и было исключительно движением неравнодушных членов православной общины, видевших перед собой задачу поднятия уровня самосознания общины и ее консолидации в рамках сложившихся внутривнутриполитических реалий в Ливане. Представляется, что деятельность движения носила больше религиозно-просветительский характер, хотя оно и было частично вовлечено в отстаивание интересов православной общины на политическом

³⁹⁶ Mitri T. Conscience de soi de rapport...p. 144

³⁹⁷ Цит по: Ibid. P. 212

³⁹⁸ Ibid. P. 145

уровне. По мнению членов движения, возрождение православной общины включало в себя в том числе отстаивание ее прав в ливанском обществе в рамках существующей конфессионально-политической системы³⁹⁹. При этом, защита интересов православной общины позволяло Ливану оставаться светским государством с арабской идентичностью.

Журнал «Аль-Харака» поддерживал протестный настрой православных в ходе кризиса, произошедшего в Бейруте вокруг нового избирательного закона, принятого в 1950 г., который превращал Бейрут в единый избирательным округом. Это автоматически снижало присутствие православной общины в местных органах власти хотя численность православных в самом городе позволяло ей претендовать на более широкое представительство⁴⁰⁰. В ходе муниципальных выборов в 1952 г. суннитская партия «Ватанийя» в районе Мазраа-Мусайтбех, где значительное численное преимущество имели сунниты (численность православных составляла 5 тыс. человек), представляет избирательные списки без православного кандидата, что вызывает недовольство православной общины и она бойкотирует выборы⁴⁰¹.

В свою очередь, Православное движение реформ начинает добиваться созыва Всеобщего православного конгресса и ведет агитацию, направленную на сплочение рядов общины. Несмотря на усилия Х. Ребейса и лоббирование этой идеи через Антиохийский патриархат, удалось собрать лишь конгресс на уровне православной общины Бейрута. Собравшийся в 1954 г. Бейрутский общинный совет раскритиковал изменения в избирательном процессе и отметил «несоблюдение прав православной общины»⁴⁰². Основной повесткой стало «изучение положения православных в государстве и их прав и обязанностей в нынешней конъюнктуре»⁴⁰³. По итогам заседания Конгресс направил телеграмму правительству Ливана с требованием защиты прав общины в соответствии со

³⁹⁹ Mitri, Tarek. Conscience de soi de rapport...p.146

⁴⁰⁰ Ibid.

⁴⁰¹ Ibid.

⁴⁰² Ibid. P. 419

⁴⁰³ Ibid.

статьей 95 Конституции⁴⁰⁴. Примечательно, что уже тогда православные подняли вопрос о целесообразности существования конфессионально-политической системы, которая фактически обеспечивала доминирование ограниченного числа конфессиональных общин, в то время как ценность и значимость других преуменьшалась.

Значимой организацией является Движение православной молодежи, созданной в 1943 г. митрополитом Дж. Ходром, который стал ее первым секретарем и одним из главных ее идеологов⁴⁰⁵. Деятельность движения носила просветительский, миссионерский, культурный, социальный характер для внутреннего обновления Антиохийской церкви и ее паствы⁴⁰⁶. Создание движения, согласно ..., было продиктовано упадком духовной жизни в Ливане и отдалением православных христиан от всех сторон религиозной жизни. По мнению создателей и идеологов Движения православной молодежи, среди которых помимо Ходра Дж. значились Альбер Лаххам, Митри Касаа, Эдвард Лаххам, Мишель Хури, Габриэль Сааде, деятельность движения не должна была сводиться к политической деятельности, а наоборот концентрироваться на совершенствовании религиозной практики и обучения⁴⁰⁷.

Центральной идеологемой движения являлось представление об Антиохийской православной церкви и идентичности православных христиан исключительно с религиозной точки зрения, в которой нет места политическим мотивам⁴⁰⁸. Так, в документах Движения указывалось, что «поскольку Движение включает в себя только православных христиан, оно не может участвовать в какой-либо общественной или политической деятельности с конфессиональной точки

⁴⁰⁴ Дустур Любнан (Конституция Ливана) // URL:

https://www.un.int/lebanon/sites/www.un.int/files/Lebanon/the_lebanese_constitution_arabic_version.pdf (дата обращения: 26.08.2024)

⁴⁰⁵ Rizk, Raymond. Le Mouvement de la jeunesse orthodoxe du Patriarcat d'Antioche. Istina Journal Vol. VI, 2011, p. 363

⁴⁰⁶ Харака аш-шабиба аль-урсузукийя: захира нахдавийа ва ирс мустадам (Православное молодежное движение: феномен подъема и устойчивого наследия). // URL: <https://fliphtml5.com/bookcase/mcbs> (дата обращения: 19.09.23)

⁴⁰⁷ Сааде, Джибраил. Набда фи Тарих ва-Та'сис (Краткая история создания Православного молодежного движения) // Антакия Татадждад: Шахадат ва-Нусус, 1942-1992 (Обновление Антиохийской Церкви) \\\ Бейрут: Маншурат ан-Нур, 1992. С. 9-26

⁴⁰⁸ Ibid.

зрения, поскольку это превратило бы ее в конфессиональную партию, чего не хотели бы видеть ее основатели и действующие члены»⁴⁰⁹. О своем неприятии превращения Движения в праворадикальную организацию писал и Дж. Ходр: «Мы категорически отвергаем политический аспект конфессионализма, поскольку мы полностью верны Христу и не хотим использовать имя Христа в политических целях, даже если это касается нашей общины»⁴¹⁰.

Изначально деятельность Движения встретила недоверие со стороны Антиохийской церкви, однако затем оно постепенно набирало обороты и распространилось не только на Ливан, но и на сопредельные государства. Получив благословение митрополита Бейрутского Илии Салиби, члены православного движения начали открывать воскресные школы, организовывать проекты социального служения и благотворительности, формировать молодежные отделения на местах. Большое внимание уделялось межконфессиональному диалогу. В 1946 году Движение получило благословение со стороны Антиохийской церкви вести работу с православной молодежью⁴¹¹. К середине 1970-х годов Движению удалось выстроить четкую иерархию с головной организацией в Бейруте и центрами в крупнейших городах Сирии и Ливана с подотчетными организациями⁴¹².

Согласно информации Т. Митри к началу 1970 года в Ливане насчитывалось 920 активных членов Движения в возрасте старше 18 лет, в то время как в подотчетных Движению организациях числилось 1600 человек⁴¹³. Детей, которые посещали воскресные школы, насчитывалось 2500 человек.⁴¹⁴ Движение выпускало свой собственный журнал «Ан-Нур»⁴¹⁵.

⁴⁰⁹ Фи аль-тизам шу'ун аль-ард (Приверженность земным делам) // Антакия Татаджаддад: Шахадат ва-Нусус, 1942-1992 (Обновление Антиохийской Церкви: свидетельства и тексты) / под ред. Жорж Ходр. Бейрут: Маншурат ан-Нур, 1990. С. 294-298

⁴¹⁰ Цит. по: Rizk, Raymond. Le mouvement de la jeunesse orthodoxe... P. 369

⁴¹¹ [Электронный ресурс] // URL: <https://fliphtml5.com/bookcase/mcbs> (дата обращения: 19.09.23)

⁴¹² Valognes, Jean-Pierre. Vie et mort des chrétiens d'orient. Les chrétiens du Liban // Librairie Arthème Fayard, 1994. P. 298-307

⁴¹³ Mitri, Tarek. Conscience de soi de Rapport...P. 148

⁴¹⁴ Ibid. P. 148

⁴¹⁵ Ibid.

Исходя из характера и заявленных целей указанных православных движений их едва ли можно назвать организациями, ставящими во главу угла политическую борьбу. И Православное движение реформ, и Движение православной молодежи были инициативами идейных членов православной общины, которые изначально ставили перед собой цель религиозного возрождения общины, а не политическое участие, которое неизбежно, по их мнению, означало межконфессиональное противостояние. Несмотря на наличие большого количества энтузиастов и политически активных деятелей общины, их раздробленность была столь высокой, что православные продолжали оставаться общиной индивидуалистов.

Было бы ошибкой делить ливанские религиозные общины на условно «конфессионалистские» и «антиконфессионалистские». На индивидуальном уровне и марониты, и сунниты, и шииты соглашались с тезисом о несовершенстве существующей конфессионально-политической системы, однако иных способов для защиты своих «прав» у них не было. Конфессионально-политическая система Ливана наделяла общины «правами» и стимулировала внутривнутриполитическую борьбу, но в то же время являлась причиной несправедливости по отношению к более «ущемленным» конфессиям. Таким образом, в рамках существовавшей тогда системы побеждал не только самый многочисленный, но и наиболее «дерзкий», способный в кратчайшие сроки мобилизовать внутренние силы общины, а также имеющий в своем активе ее боевой костяк и харизматичных лидеров, не боявшихся отстаивать интересы общины на всех уровнях политической системы. Как можно заметить, во всех случаях практические возможности мобилизации православной общины оставались очень ограниченными. Это, в свою очередь, проявилось уже в приближающейся гражданской войне.

Первые ростки будущего кризиса проявили себя в 1958 г., когда против прозападного президента Камиля Шамуна, которого поддерживали боевики маронитской партии «Катаиб», начались протестные демонстрации. Требования протестующих, основу которых составляли выходцы из шиитской, суннитской и друзской общин Ливана, включали в себя отказ от прозападной и проамериканской политики Шамуна, сохранения нейтралитета Ливана и налаживание

взаимодействия с левыми силами региона⁴¹⁶. Впрочем, конфликт никоим образом нельзя сравнивать с аналогичными столкновениям на конфессиональной почве в период с 1840 по 1860 гг. Даже учитывая то, что большинство поддерживающих К. Шамуна были христиане-марониты, а выступавшие за его отставку — шииты и сунниты, требования протестующих были направлены именно на экономическую и социальную справедливость⁴¹⁷. Так, среди критиков Камиля Шамуна находились и христиане-марониты (Анри Фараон, Шарль Хелу и Жорж Наккаш).

На фоне кризиса 1958 г. часть православной элиты, среди которых были Г. Туэйни и тогдашний член парламента Ливана Г. Мурр, вместе с представителями других христианских конфессий страны, преимущественно христианами-маронитами, сформировали так называемое «третье движение», направленное на воспрепятствование возвращения Камиля Шамуна к власти, и на сохранение конфессионально-политической системы, без которой, по их мнению, Ливан мог скатиться в хаос.⁴¹⁸ Изучение движения «третьей силы» в ливанской политике интересно не только с точки зрения участия в ней части православной элиты, но и столь редкое блокирование православных с маронитами, отношения с которыми были не столько политическими, сколько деловыми⁴¹⁹.

С другой стороны, часть достаточно немногочисленной православной элиты (например, Ш.Малик) известная своей прозападной позицией, выступила в числе сторонников политического курса Шамуна. При этом, взглянув на расстановку сил как в пропрезидентской коалиции, так и среди оппозиции к нему, можно отметить абсолютное доминирование личных отношений и связей, а не конфессиональный и идеологический принципы.

Кризис 1958 г. показал раскол в позициях православной общины на сторонников жесткой либеральной и прозападной линии и сторонников постепенного отхода от такого политического курса.

⁴¹⁶ Тарих аль-азма ас-сиясийя фи Лубнан: 1957-1958 (История политического кризиса в Ливане: 1957-1958) // Амман: Дар аль-Халидж, 2007. С. 104-108

⁴¹⁷ Ibid. P. 163

⁴¹⁸ Dekmerjian, Hrair. Patterns of Political Leadership: Lebanon, Egypt, Israel // NY: SUNY Press, 2010. P. 139

⁴¹⁹ Ibid.

Также события 1958 г. продемонстрировали слабость и хрупкость конфессиональной системы Ливана. Осознав важность наличия хорошо организованных и вооруженных отрядов, ряд шиитских и суннитских организаций начали создавать собственные боевые ячейки по примеру партии «Катаиб». Увеличение численности палестинцев, большинство из которых были суннитами, и их постепенное вмешательство во внутривнутриполитическую жизнь страны, еще больше расшатывало хрупкий конфессиональный баланс ливанского общества. Члены маронитских партий, таких как «Катаиб» и национал-либеральной партии «Ахрар» усматривали в присутствии палестинских беженцев угрозу своему доминированию в стране. Напротив, православные, шииты и сунниты из ССНП и партии «Баас» видели в палестинцах ресурс, который можно использовать для слома политической системы страны.

Наращение противоречий в итоге вылилось в масштабное противостояние. Гражданская война в Ливане — это многоуровневый социально-политический конфликт, начало которого традиционно связывают с расстрелом боевиками праворадикальной маронитской партии «Катаиб» автобуса с 27 палестинскими беженцами в одном из районов Бейрута Айн аль-Руммане якобы в ответ на попытку палестинских боевиков убийства лидера «Катаиб» Пьера Жмайеля. В западной и отечественной литературе гражданская война в Ливане обычно трактуется с точки зрения противостояния между праворадикальными маронитскими милициями, такими как «Катаиб», «Марада», «Нумур», «Ливанский фронт» с одной стороны, и леворадикальными палестинскими организациями, такими как Организация освобождения Палестины (ООП) и ее боевого крыла Армия освобождения Палестины (АОП) и позднее примкнувших к ним воинских формирований мусульманских общин Ливана. Конфликт усугублялся в том числе вмешательством как великих держав (США и СССР), так региональных акторов (Сирия и Израиль). При этом, религиозная идентичность каждой из общин хоть и играла значительную

роль, но, по мнению ряда, специалистов не была решающим фактором по крайней мере на начальном этапе войны⁴²⁰.

Корневые проблемы начала гражданской войны стоит искать в устаревшей конфессионально-политической системе, в рамках которой распределение политических постов происходило согласно религиозной принадлежности. Вместе с тем, принятые в рамках неписанного Национального пакта соглашения между тремя ведущими конфессиональными общинами страны более не отражали объективной внутривнутриполитической ситуации в стране⁴²¹. Напротив, именно эти соглашения становились причиной постоянных политических кризисов (как, например, кризис 1958 г.), коррупции и социального неравенства, когда министерские портфели распределялись исходя из конфессиональной принадлежности, а не личных заслуг⁴²².

Более того, согласно ливанскому исследователю Жозефу Шами стоит говорить об усталости ливанцев от закостенелого правящего политического класса⁴²³. Так, такие политические деятели, выходцы из аристократических семей, как Камиль Шаммун, Камаль Джумблат, Пьер Жмайель и Раймон Эдде доминировали в ливанской политике более 25 лет. Их взгляды, отношения и позиции столь же фиксированы, как и их личности. Более того, наличие конфликтов между ними автоматически накладывалось и на стабильность государственной конфессионально-политической системы.

Как уже упоминалось, заключение Национального пакта и распределение политических должностей происходило на основе конфессиональной принадлежности, что, в свою очередь, основывалось на последней переписи населения в 1932 г. В то же время за период с 1943 по 1975 гг. произошло увеличения численности условно «мусульманского» лагеря». Это приводит к тому,

⁴²⁰ Кузнецов А.А. Политический процесс в Ливане на рубеже XX-XXI веков // М.: Институт Ближнего Востока, 2017. С. 54

⁴²¹ Sozer, Brendan. Development of proxy relationships: a case study of the Lebanese Civil War // Small Wars and Insurgencies, Vol. 27, № 4, 2016. P. 637

⁴²² Chamie, Joseph. The Lebanese Civil War: An Investigation into the Causes // World Affairs, Vol. 139, No. 3, 1976/77. Pp. 171-188

⁴²³ Ibid.

что часть политической элиты шиитской и суннитской общин начинают призывать к отмене «конфессиональных» квот, настаивая на реформировании политической системы Ливана с целью увеличения своего влияния как в политической, так и в экономической жизни страны в соответствии со своим демографическим весом. Например, такие партии как ССНП и КПЛ вообще призывали к отказу от конфессионального распределения министерских портфелей и построения светской политической системы.

Свою негативную роль в нарушении демографического равновесия в Ливане сыграл и наплыв палестинских беженцев в результате трех арабо-израильских войн. Так, в донесении американского посольства в Тегеране в июне 1976 г. указывалось, что количество вооруженных палестинцев в Ливане достигло более 40 тыс. человек, при том, что численность самой ливанской армии не превышает 15 тыс.⁴²⁴⁴²⁵. Также в донесении давался «очень мрачный прогноз в отношении будущего Ливана... Ливанцы разделены на многие группы, где шииты бьются с суннитами, палестинцы – с ливанцами, а мусульмане – с христианами. Выявленные разнообразные влияния – российское, ливийское и китайское – только углубляют различия⁴²⁶.

Подводя итог, причиной гражданской войны в Ливане стала вовсе не конфессиональная ненависть (хотя полностью ее исключать нельзя), а передел политического и экономического влияния в стране. Так, христианские конфессии страны, в особенности марониты и греко-католики, в значительной степени составляли слой т.н. «белых воротничков» и работников сферы услуг, в то время мусульманские общины страны (шииты и сунниты) были заняты в основном в сфере сельского хозяйства⁴²⁷. В особенности это касается одной из наиболее бедных конфессиональных общин страны — шиитов, которые активно выступали

⁴²⁴ Общая численность палестинских беженцев в Ливане могла достигать 400 тыс. человек. См. подробнее: Chamie, Joseph. *The Lebanese Civil War...* P. 183

⁴²⁵ Цит. по: Сарабьев А.В. Проблемы межконфессиональных отношений в Сирии и Ливане (с начала периода независимости до конца XX в.) / Диссертация, д.и.н.; ИВ РАН. М., 2024. С. 306

⁴²⁶ Там же.

⁴²⁷ Hanf, Teodor. *Coexistence in Wartime Lebanon: Decline of a State and Rise of a Nation* // London: I.B. Tauris, 2015. P. 455

за реформу политической системы в Ливане с той целью, чтобы, как им казалось, увеличить свою долю в экономической и политической жизни Ливана⁴²⁸. Напротив, католическая община Ливана выступала (и выступает) против кардинального слома конфессионально ориентированной политической системы с целью сохранения своих политических и экономических позиций в стране, в которой их численный вес уже давно не соответствовал их влиянию⁴²⁹.

Таким образом, как правильно замечает современный российский востоковед А.В. Сарабьев, следует избегать упрощенного взгляда на конфликт, где часто внутриконфессиональная борьба превосходила межобщинные противоречия, а роль внешних акторов была гораздо сильнее выражена, чем это принято считать⁴³⁰.

3.4. Попытки консолидации православной общины и выработки общей позиции

Православная община встретила гражданскую войну, будучи политически и идеологически разделенной и атомизированной. С одной стороны, часть православных, преимущественно представители экономической и политической элиты Ливана, выступали со смешанных позиций нейтралитета и готовности ситуативно поддержать маронитский лагерь, при этом подчеркивая арабский характер Ливана и желание взаимодействовать с «мусульманским лагерем». С другой стороны, среди рядовых членов православной общины доминировали левые идеи и настроенность на взаимодействие с палестинскими группировками.

⁴²⁸ Это также является причиной, по которой достаточно большое количество мусульман-шиитов Ливана вступали в левые партии, особенно в КПЛ. Так, к началу 1970 г. шииты составляли половину всех членов партии. Шиитам очень импонировали лозунги, с которыми выступали ливанские коммунисты, а именно социальной справедливости, важности перераспределения богатств в Ливане, строительство дорог, школ и медицинских учреждений в сельской местности. См. подробнее: Al-Azzawi, Jehan. The Appeal of Communism among the Lebanese Shi'a, 1943-75 // Die Welt des Islams, Vol. 59, № 3/4, 2019. Pp. 313-338

⁴²⁹ С этой точки зрения следует обратить внимание на статью уже упоминавшегося Ж. Шами, который относил противоборствующие стороны к традиционному (консервативному) и прогрессивному лагерям. Так, к консервативному лагерю Ж. Шами относит маронитов и сочувствующих им из числа других христианских конфессий в то время как к прогрессивному лагерю, в свою очередь, были отнесены члены палестинских и сочувствующих им левых группировок. См. подробнее. Chamie, Joseph. The Lebanese Civil War... P. 183

⁴³⁰ Сарабьев А.В. Проблемы межконфессиональных отношений... С. 306

Обозначенное внутриобщинное разделение является условным, однако оно демонстрирует в целом невозможность солидарности «верхов» с «низами» и объединение их позиций. Таким образом, говоря о попытках сблизить позиции внутри православной общины, мы имеем в виду прежде всего позиции православной элиты, которая не отражала весь плюрализм мнений внутри православной общины.

В первой половине 70-х гг. в среде православной элиты отмечаются попытки координации своей позиции по отношению к происходящим в Ливане внутривнутриполитическим процессам. Если в период с 1943 по 1976 гг. участие православной элиты в ливанской политике было ограниченным, то с началом гражданской войны православные стараются воспользоваться своим статусом «неконфессионалистской» общины. Православная элита предпочла занять роль посредника и дистанцироваться от всех враждующих сторон⁴³¹.

Православная элита, несмотря на свое сочувствие маронитским группировкам, имела взвешенные отношения с представителями суннитских и шиитских фракций. На руку православным также играла и их историческая непричастность к этническим и религиозным конфликтам, которые происходили в Ливане с завидной регулярностью на протяжении XIX-XX вв. Нейтральность православной общины, о которой часто идет речь, была следствием, с одной стороны, отсутствия четко сформулированной позиции по отношению к кризису, а с другой, исторической роли «невмешательства» в межконфессиональные конфликты.

В связи с указанным выше говорить о склонении православных в пользу какой-либо из сторон является ошибочным.

В первой половине 70-х гг. в среде православной элиты появляется ряд неформальных объединений, которые представляли из себя больше дискуссионные площадки, нежели политические организации⁴³². В дополнение к уже упомянутым

⁴³¹ Интервью с главой сирийского отделения Императорского православного палестинского общества (ИППО) Мишелем Абдуллоу ат-Тали.

⁴³² Значительную роль в жизни православной общины играли благотворительные организации. Большой вклад в их деятельность вносили обеспеченные представители православной общины. Большая часть этих

организациям, таким как Православное движение реформ и Движение православной молодежи, следует отметить «Православную ассоциацию», «Православный фронт», «Православную лигу». Существенную роль играло Национальное православное собрание — высший неформальный съезд политической, религиозной и бизнес-элиты православной общины⁴³³.

Наиболее активно на первых этапах развития внутривосточного кризиса в Ливане проявила себя Православная ассоциация. 23 июля 1976 г. состоялось заседание ассоциации, посвященное тому, как реагировать на происходящие в Ливане события, по итогам которого было выпущено совместное заявление⁴³⁴. В заявлении говорилось о необходимости сохранения «арабского характера» Ливана, признании ООП законным представителем палестинского народа и исполнения договоренностей в г. Каире между ООП и ливанскими властями⁴³⁵.

Более левую позицию занимало Движение православной молодежи. В 1979 г. движение публикует документ «Забота о мировых делах», который является не только одним из основополагающих документов о характере деятельности Движения, но и демонстрацией его идеологической составляющей⁴³⁶. В документе отмечается сочувствие положению палестинцев, а также критикуется сионизм, который, по мнению членов Движения, противоречит основным положениям Библии⁴³⁷.

В годы гражданской войны члены Движения православной молодежи не участвовали в каких-либо вооруженных противостояниях и не консолидировались как с левыми, так и с правыми организациями. Вместе с тем, их взгляды, связанные

организаций подчинялась непосредственно Антиохийской церкви и находилась в ведении приходских советов. По данным Т.Митри, в 1974 г. общее количество православных благотворительных организаций в Ливане составляло 60 большинство из которых появилось после обретения Ливаном независимости. В то же время общее количество благотворительных организаций в Ливане составляло, согласно Митри Т., более 1300. Таким образом, доля православных в них составляла всего 4.6%. См. подробнее. Mitri, Tarek. *Conscience de soi de rapport...* p. 135

⁴³³ Хури, Антун. Аль-харб фи Любнан (Аль-Джуз' ас-Сани): 1975-1976 // (Война в Ливане (часть вторая): 1975-1976) // Бейрут: Марказ И'лям ва-Тавсик, 1976. С.260

⁴³⁴ Иттифакийя аль-Кахира (Договоренности в Каире) // URL: <https://www.lstatic.org/PDF/documents/cairo-agreement-1969.pdf>

⁴³⁵ Ат-тажамму' аль-урсузуки юнхи вад'у баянихи (Православная ассоциация завершает подготовку своего заявления) // *Ас-Сафир*, 23.07.1976

⁴³⁶ Cit. Rowayheb M. *Ethnic Mobilization, Political Power and Resources...* P. 129

⁴³⁷ Ibid.

с отменой политического конфессионализма в Ливане, симпатиями к арабскому национализму, а также готовности к диалогу с мусульманами позволяет говорить о Движении православной молодежи как о больше левом, нежели правом движении.

Более промаронитскую позицию занимала Православная лига, многие члены которой параллельно были членами Катаиб и Ливанского фронта. 20 июня 1981 г. члены Православной лиги приняли участие в совместном с маронитами заседании в университете Каслик, на котором обсуждались вопросы безопасности христианских районов в Ливане (в частности в районе г. Захле)⁴³⁸. Участники собрания осудили обстрелы, совершенные Национальным движением Ливана в сторону «Ливанских сил» в г. Захле⁴³⁹.

Антипалестинскую позицию также занимал Православный фронт. В 1984 г. православный фронт опубликовал документ под названием «Это наша идентичность», в котором обозначалась официальная позиция организации⁴⁴⁰. Так, среди одних из зачинщиков начала гражданской войны прямо указываются «иностранцы», преимущественно палестинские группировки. Также в числе основных угроз христианскому присутствию в Ливане указывается «исламский подъем», который в равной степени угрожает всем христианским конфессиям.

На протяжении 1976 г. проходили заседания Национального православного собрания, на котором ее участники выразили готовность подключиться к переговорам к урегулированию кризиса⁴⁴¹. Собрание рассматривало православных как «связующее» звено и «буферную» общину и требовало более активного вовлечения в посреднические процессы.⁴⁴²

⁴³⁸ Ар-рабитат аль-масихийя ва ляджнат аль-бухус тубхасан вад'у амни фи Захле (Христианская лига и исследовательский комитет обсудили ситуацию в сфере безопасности в Захле) // *Аль-Анвар*, 20.06.1981

⁴³⁹ Национальное движение Ливана — союз левых, панарабских группировок, действовавших на стороне Организации освобождения Палестины в годы гражданской войны.

⁴⁴⁰ Cit. Rowayheb M. *Ethnic Mobilization, Political Power and Resources...* P. 131

⁴⁴¹ На собрании присутствовали Гофраил Салиби, Гассан Туэни, Мунир Абу Фадель, Альберт Мухейбер, Мишель Сассин Шарль Малек, Фуад Бутрос, Жорж Ассайи, Виктор Кассир, Габриэль Бассила, Фуад Эль Хури, Николя Эль Ам, Бассиль Трад, Гебран Хайек

⁴⁴² Хури, Антун. Аль-харб фи Любнан... С.260

Параллельно с деятельностью Национального православного собрания 26 января 1976 г. прошло масштабное заседание представителей православной политической и религиозной элиты (Православный саммит), в рамках работы которого было создано два комитета: комитет по взаимодействию с различными ливанскими партиями с целью достижения прекращения огня и принятия взаимоприемлемого решения между сторонами и комитет по выработке единой общеправославной позиции по гражданской войне, что было первой попыткой выйти за пределы индивидуальных заявлений и приобрести групповую солидарность в вопросах взаимодействия со сторонами конфликта⁴⁴³.

Фуад Бутрос, заместитель премьер-министра Ливана, участвовавший как в заседаниях Национального православного собрания, так и в Православном саммите, считал, что посредническая роль является наиболее подходящей для православной общины в соответствии с ее историческими и культурными традициями⁴⁴⁴.

Не исключено, что в рамках деятельности Национального православного собрания православная элита пыталась разработать документ, в котором излагалась бы общая позиция православной общины по отношению к кризису в Ливане. О разработке документа упоминали как Ш. Малик, так и Ф. Бутрос, однако он никогда не был опубликован, вероятно, по причине невозможности согласовать позиции. Среди основных противоречий мог быть вопрос поддержки православной общиной тех или иных фракций в гражданской войне. Так, Ш. Малик указывает на успешную разработку документа в период с 1975 по 1976 гг. и практическому достижению компромисса, однако в конце концов авторы по непонятной причине решили не опубликовывать его. В свою очередь, Г. Туэйни настаивает на многочисленных противоречиях с Ш. Маликом относительно содержания документа⁴⁴⁵.

⁴⁴³ Хури, Антун. Аль-харб фи Любанан (Аль-Джуз' аль-Авваль): 1975-1976 (Война в Ливане (часть первая): 1975-1976) // Бейрут: Марказ И'лям ва-Тавсик, 1976. С. 75

⁴⁴⁴ Cit. Semaan, May. La perception politique des grec-orthodoxes... P. 184

⁴⁴⁵ Ibid. P. 205

В связи с этим необходимо еще раз отметить крайне сильную поляризацию мнений в среде самой православной элиты, которая, несмотря на общую схожесть взглядов, имела разные позиции относительно как взаимоотношений с маронитами, так и будущего Ливана после окончания войны. Так, наиболее радикальной была позиция Ш. Малика, предпочитавшего заключение политического и военного союза с маронитами.

Близкой позицией к Ш. Малику можно считать позицию Дж. Туэйни, который, как и Ш. Малик, был членом коалиции правохристианских (маронитских) сил «Ливанский фронт». Часть исследователей относят взгляды Дж. Туэйни к праворадикальной «воинствующей» позиции, которая не принималась большинством православной общественности⁴⁴⁶.

Подобие совместного заявления было сделано только в 1983 г. на расширенном заседании Национального православного собрания, в котором приняли участие политики, бизнесмены и религиозные деятели, чтобы выработать общую позицию, исходя из религиозной, политической и исторической специфики православного населения и его места в политических раскладах ливанского конфессионализма. В числе подписантов заявления значились представители самых разных политических сил и лагерей православной общины, среди которых: митрополит Бейрута Ильяс Ауди, митрополит Гор Ливанских Жорж Ходр, заместитель председателя Национальной Ассамблеи Ливана Мунир Абу Фадель, парламентарии Мишель Сассин, Салим Маалюф, Фуад Госн, бывший министр иностранных дел Ливана Шарль Малик, главный редактор газеты «Ан-Нахар» Гасан Туэйни⁴⁴⁷.

По итогам заседания участники выпустили совместное заявление, которое, как кажется, необходимо привести наиболее подробно. Согласно указанному заявлению, православная община⁴⁴⁸:

⁴⁴⁶ Bekhazi, Rita. Unité et Différenciation de la décision politique Chrétienne: cas de là communauté Grecque Orthodoxe (1943 - 1989) / PHD Thesis Université Saint Joseph, 1989. P.60

⁴⁴⁷ Ibid.

⁴⁴⁸ Аль-Урсузукс юхаддидун маукифихима мин аль-ауда'а (Православные объединили свои позиции) // *Ас-Сафир*, 18.10.1983

1. подтверждала, что Ливан является родиной («конечным местом») для всех его сыновей и выступает против попыток каким-либо образом разделить и расчленить государство;
2. подтверждала принадлежность Ливана к арабскому миру. При этом признавались связи Ливана с западной цивилизацией;
3. призывала к социальному и политическому равенству всех граждан Ливана;
4. призывала к светскому характеру государственного устройства, отмене политического конфессионализма;
5. подтверждала приверженность республиканской форме правления и демократическим принципам;
6. считала, что залог мирного будущего Ливана основывается на согласии между христианами и мусульманами «в атмосфере любви и взаимопонимания».

В качестве мер, направленных на достижение поставленных целей предлагалось установить немедленное прекращение огня и предотвратить сползание Ливана в новый виток боевых действий; объединить усилия с целью вывода с территории Ливана всех иностранных войск и восстановления суверенитета Ливана; запретить нападения на места религиозного поклонения, что уже ранее происходило в Горном Ливане и в других местах; распространение легитимности центральных органов власти Ливана на всю территорию страны; разоружение незаконных вооруженных формирований на территории Ливана — право на ношение оружия должно иметься только у ливанской армии и сил безопасности⁴⁴⁹.

В целом, необходимо истолковать указанное заявление как продолжение политики невмешательства православной общины в политический кризис. Вновь отвергался партийный принцип, говорилось, что православная община не может быть продолжением какой-либо партии или организации. Исходя из итогов заседания, православная община стремилась занять свою собственную позицию в

⁴⁴⁹ Ibid.

соответствии со своим видением ситуации. Таким образом, в заявлении не затрагивались политические вопросы и вопросы будущего устройства Ливана.

Позиция православных находила поддержку в кругах элит шиитской и суннитской общины, а также общины друзов. Так, в 1983 г. друзский шейх Халим Таки ад-Дин, комментируя заседание Национального православного собрания, заявил, что позиция православных находит поддержку среди суннитов, шиитов и друзов Ливана⁴⁵⁰.

Гражданская война в Ливане показала важность сохранения конфессиональной солидарности политической роли религиозных общин в условиях кризисной ситуации, несмотря на то, что значительная доля ливанцев признавала недостатки конфессионально-политической системы. На протяжении войны большинство конфессиональных общин старались выработать единую позицию и создать единый фронт. При этом, исторические, идеологические и религиозные основания для объединения общины показали свою актуальность. В то же время, православным так и не удалось объединить свои взгляды в единую позицию и политическую стратегию, реализуемой на основе общего политического восприятия и создания соответствующих союзов, как это делали другие религиозные общины. Ситуацию также усугубляло отсутствие политического лидера в рядах православной общины.

Провал попытки создания единого православного манифеста показывает, что даже совместная работа трех, казалось бы, схожих по политическим взглядам православных политиков, не давала гарантии прихода к общему компромиссу, что делает выработку общей позиции внутри православной общины чрезвычайно сложной, если не невозможной.

В то же время, отсутствие общинной сплоченности не допустило занятие православными какой-либо радикальной позиции, благодаря чему их отношение к конфликту можно считать наиболее подходящей моделью в тогдашних условиях гражданской войны в Ливане — можно предположить, что радикализм и выбор

⁴⁵⁰ Таки ад-Дин ющейид би-ль-мукарра'т аль-урсузуксийя (Таки ад-Дин поддержал позицию православных) // *Ас-Сафир*, 19.10.1983

какой-либо стороны конфликта, как на этом настаивал Ш. Малик, привел бы к снижению «морального веса» православной общины в ее способности играть роль «посредника» во внутривосточных делах. В период с 1943 по 1975 гг. православная община не участвовала во внутривосточной борьбе, не создавала политические партии, чтобы потом как другие конфессиональные группы использовать указанные «активы» в отстаивании своей позиции⁴⁵¹⁴⁵².

Таким образом, вынужденная нейтральность православной общины может рассматриваться с разных точек зрения, однако это никоим образом не обезопасило православную общину от последствий гражданской войны — межконфессиональных столкновений, убийств и гибели членов общины⁴⁵³. Нельзя также не отметить то, что использовать свою нейтральную позицию православным было очень затруднительно. Положение православных христиан можно назвать двойственным и неустойчивым в условиях полномасштабного конфликта с

⁴⁵¹ Интересное мнение о причинах отсутствия среди православных собственной политической партии и боевых подразделений высказывает современный историк Михаэль Джонсон. Так, корни нейтралитета православной общины и нежелание участвовать в конфликте он находит в «городской культуре» православных. Он пишет, что «хотя некоторые православные поддерживали ССНП, ее боевое крыло никогда не ассоциировалось с православной общиной». Он добавляет, что «кажется, что некоторые конфессиональные общины, в которых устоялась городская культура, были менее склонны к агрессивному национализму и созданию вооруженных отрядов..., чем те, кто был связан с сельской местной». В этой связи М. Джонсон указывает на традиционно теплые отношения между православной и суннитской общинами, большинство членов которых проживали в городе. См. подробнее: Jonhson, Michael. *All Honourable Men...* P. 186

⁴⁵² В то же время, нельзя не отметить иногда звучавшие из уст православных политиков призывы к формированию вооруженных отрядов. Подобную инициативу, например, высказывал в 1984 г. депутат Салим Маалюф, однако речь шла скорее о создании народного ополчения (милиции), занимающихся охраной православных поселений, а не для участия в вооруженных столкновениях. В интервью одному из ливанских печатных изданий С. Маалюф посетовал на то, что православные ливанцы представляют из себя «молчаливую часть» общества, что уже ранее было отмечено патриархом Хазимом IV. С. Маалюф планировал объединить наиболее активных представителей православной общины, которые составили бы костяк ополчения и смогли бы отстаивать права общины. Тем не менее, он не пояснил, какие именно права православной общины он имел ввиду. Учитывая отсутствие последующих публикаций на данную тему в ливанских газетах, инициатива скорее всего так и не была реализована. См. подробнее. Салим Ма'алюф: аса' ли-инца' аль-милиция аль-урсузукия (Салим Маалюф: «моя цель — создание православной милиции») // *Ас-Сафир*, 18.01.1985; Салим Ма'алюф: аса' ли-мальмаляти аль-урсузукийин ан-накимин ли-ажа'аль минхум нуват милиция (Салим Маалюф: «моя цель заключается в объединении выражающих недовольство православных, что сделать их ядром ополчения») // *Аль-Анвар*, 18.01.1985

⁴⁵³ Известно, что места проживания православных христиан в годы гражданской войны часто контролировались вооруженными группировками и неоднократно подвергались обстрелам, что приводило к жертвам среди мирного населения. Так, в 1984 г. район аль-Кура стал местом кровопролитных боев между «Марадой», входящей в состав Ливанских сил с одной стороны, и боевиками ССНП с другой стороны, а также подвергался обстрелам со стороны боевиков «Катаиб». См. подробнее. Аль-Катаиб туксиф аль-Кура (Катаиб обстреливает Аль-Куру) // *Ас-Сафир*, 28.02.1984; Инфижар амни муфажи'у фи аль-Кура (Неожиданный взрыв в Аль-Куре) // *Ас-Сафир*, 12.07.1984.

религиозной окраской. Как и любой другой конфессиональной общине, православным не удалось избежать некоторого раскола в своих рядах, хотя внешний нейтралитет, в целом, соблюдался. Однако этот нейтралитет можно назвать вынужденным, поскольку к началу гражданского противостояния в Ливане в среде православных были сильны как левые идеи, связанные с чувством солидарности с арабским миром и борьбой палестинского народа, так и праворадикальные настроения, что выражалось в поддержке вооруженных группировок маронитов. Так, часть маронитской элиты и других христианских конфессий обвиняли православных в предательстве по отношению к общехристианскому делу и единению.

3.5. Миротворческая позиция Антиохийской православной церкви

Гражданская война в Ливане пришлась на годы правления двух патриархов Антиохийской Церкви — патриарха Илии IV (1970 – 1979 гг.) и патриарха Игнатия IV (1979 – 2012 гг.).

Позицию Антиохийской православной церкви по отношению к конфликту можно охарактеризовать как проарабскую и пропалестинскую. Арабскость Антиохийской церкви объясняется не только фактом того, что большинство ее паствы представляют собой арабов, но и укорененностью восточно-христианского присутствия внутри арабского общества. Антиохийская церковь понимала тщетность попыток конкурировать с исламом, поэтому сосредоточилась на принятии панарабизма, поскольку именно арабская культура, а не ислам, является движущим фактором объединения всего арабского мира, включая его христианское меньшинство. Соответственно именно арабский национализм есть точка схождения всех культурных и религиозных различий⁴⁵⁴.

Внешние вызовы арабскому миру доказали приверженность Антиохийской церкви «общему арабскому делу». В XX в. и по сей день этим вызовом остается палестинская проблема. С точки зрения Антиохийской церкви Иерусалим — это не

⁴⁵⁴ Mitri T. Conscience de soi de rapport...p. 388

просто политический вопрос, но и теологический⁴⁵⁵. После тяжелого поражения арабских армий, нанесенных Израилем в 1967 г. и оккупации Иерусалима церковь начала более глубокие размышления о будущем арабского мира и своем месте в ней с точки зрения верующего человека и библейских текстов⁴⁵⁶. Большое внимание уделялось в том числе отсталости арабского мира и необходимости прогресса арабских обществ⁴⁵⁷.

Антиохийская церковь не могла смириться с принадлежностью Иерусалима только одной стране, поскольку город символизировал в том числе и христианское присутствие в арабо-мусульманском регионе. С этой точки зрения Иерусалим являлся живым примером исторического сосуществования Церкви и мусульман на Ближнем Востоке. Более того, оккупация Иерусалима означала не только потерю доступа к святым местам, но и касалась сущностно-человеческого аспекта проблемы или проблему справедливости. Потеря Иерусалима означала потерю духовной опоры арабского этноса как христиан, так и мусульман⁴⁵⁸. Таким образом, Иерусалим для Церкви имеет как минимум три значения — национальное, религиозное и культурное. С точки зрения Церкви — Бог с палестинцами, а Бог есть сама справедливость, соответственно и Церковь должна быть с палестинским народом⁴⁵⁹.

Борьба с сионизмом и оккупацией Палестины сближала Антиохийскую церковь с исламским миром. Выступая в качестве главы христианской делегации на Исламской конференции в г. Лахоре (Пакистан) в 1972 г. Илия IV заявил, что «мы обращаемся от лица христиан к мусульманам, чтобы сказать им всем, что Иерусалим является их гордостью и честью, и его (Иерусалима) справедливое освобождение является источником блага для нового человека, который появится в нашем мире, для уничтожения несправедливости на земле и в человеке»⁴⁶⁰.

⁴⁵⁵ Ibid.

⁴⁵⁶ Ibid.

⁴⁵⁷ Ibid.

⁴⁵⁸ Ibid.

⁴⁵⁹ Игнатий Ар-Рабаи. Фи аль-мас'аля аль-любнаний аль-масыр аль-Масихи (Ливанский вопрос: судьба христианства) // Бейрут: Марказ ад-Дирасат аль-Урдузукс аль-Антаки, 1989. С. 38

⁴⁶⁰ Речь Патриарха Антиохийской Церкви Илии IV на конференции лидеров исламских стран в г. Лахоре (Пакистан) в 1974 г.

После начала гражданской войны Патриарх Илия IV не стеснялся критиковать наиболее радикальные маронитские партии, выступал против агрессивного конфессионализма, считая, что именно он виновен в развязывании гражданской войны. Так, в 1975 г. во время своей проповеди в Даур Шувейр подверг осуждению политику маронитских группировок, особенно партии «Катаиб», а также призвал ливанский народ не поддаваться попыткам разделить их.⁴⁶¹ «Все, что получил Ливан — это хаос и межконфессиональную рознь» — заявил Патриарх Илия IV⁴⁶².

Особое внимание вызывает заявление Патриарха в 1975 г., в ходе которого он призвал православную паству не участвовать в любых антиисламских объединениях совместно с другими христианскими конфессиями⁴⁶³. Церковь рассматривала конфликт как братоубийственную войну, в котором у православных нет как союзников, так и врагов. Более того, Патриарх апеллировал к общему прошлому всех конфессиональных общин Ливана, призывал к отмене конфессионально-политической системы и выступал против какого-либо особого положения христиан (имея ввиду, по всей видимости, маронитов)⁴⁶⁴. Исходя из многочисленных заявлений Илии IV на раннем этапе войны, можно отметить его стремление вывести православную общину из-под удара, показать, что православные не являются стороной конфликта и, в конечном счете, не поддерживают праворадикальные маронитские группировки. Так, он говорил: «Мы, Православная церковь, жили бок о бок с исламом на протяжении всей истории. И у нас не было межрелигиозной вражды, за исключением периода, когда пришли крестоносцы»⁴⁶⁵. По всей видимости, слова Патриарха указывают на то, что православные и мусульмане, даже несмотря на все богословские споры, умели

⁴⁶¹ Батриарк Ильяс Ар-Рабиа юхмилъ аля аль-Катаиб (Патриарх Илия IV осудил Катаиб) // *Ас-Сафир*, 16.10.1975

⁴⁶² Ibid.

⁴⁶³ Мусаввах Жорж. Махаттат фи назарат аль-урдузукс аль-антакийин иля аль-ислам ва-аль-муслимин хиляль аль-карн аль-ишрин (Этапы развития взглядов православных-антиохийцев на ислам и мусульман в XX в.) // тарих канисат антакийя лир-рум аль-урсузуks: айя хусусийя? / под ред. Жорж Ходр. Бейрут: Маншурат Джамиат аль-Баламанд, 1999. С. 312

⁴⁶⁴ Ibid.

⁴⁶⁵ Ibid.

находить общий язык в бытовых вопросах, в то время как раздоры и конфликты возникали именно в периоды внешнего вмешательства, особенно со стороны стран Запада.

Нельзя не отметить симпатии Илии IV по отношению к левым партиям и сочувствующим им пропалестинским организациям. Так, в 1975 г. патриарх принял у себя в резиденции главу партии ССНП Абдуллаха Сааде, а в 1978 г. главу КПЛ Ж.Хави. Согласно информации ливанских газет, темой бесед патриарха и лидеров левых движений становилось урегулирование внутреннего кризиса в Ливане, а также помощь палестинскому движению⁴⁶⁶.

После смерти Илии IV его политику продолжил Патриарх Игнатий IV, чья позиция выглядела более нейтральной, хотя и оставалась в целом пропалестинской и проарабской. В 1981 г. Игнатий IV подтвердил приверженность Церкви решению палестинского вопроса. «История восточного христианства начинается с Палестины, в частности, с Иерусалима. И я не могу себе представить, если эта связь (с Палестиной и Иерусалимом) когда-нибудь будет прервана» — заявил Игнатий IV^{467/468}.

Игнатий IV неоднократно выступал с мирными инициативами относительно разрешения кризиса. Более того, Церковь старалась представить себя в качестве абсолютно нейтрального субъекта в межконфессиональных распрях. В 1989 г. Игнатий IV: «Мы не сражались ни на чьей стороне, но были одной из тех общин, которые понесли ущерб от войны, хотя мы не принимали в ней участия»⁴⁶⁹.

В 1985 г. Собрание Антиохийской православной церкви выпустило заявление с призывом к «сынам общины» бороться за отмену конфессионализма.

⁴⁶⁶ Батриарк Ильяс ар-Раба ястакбаль Сааде // *Ас-Сафир*, 13.07.1978; Кадат аль-хизб аш-шуюи' 'ында Батриарк Ильяс ар-Раба // *Ас-Сафир*, 28.08.1975.

⁴⁶⁷ Здесь стоит отметить, что симпатии Антиохийской церкви к левым группировкам и поддержка идеологий арабского национализма и панарабизма встречала неодобрение среди тех членов православной общины, стоящих на позициях изоляционизма и ливанского национализма. Так, прозвучавшие в 1981 г. слова Игнатия IV. в поддержку Палестины и с осуждением Израиля встретили осуждение не только среди праворадикальных маронитских группировок (например, на страницах газеты «Амаль» партии «Катаиб»), но и православных организаций, таких как «Православный фронт». Батриарк... ва муна'вара (Патриарх... и шатания) // *Ас-Сафир*, 6.02.1981.

⁴⁶⁸ Игнатий Ар-Раба. Фи аль-мас'аля аль-любнанийя... С. 42

⁴⁶⁹ Ibid. P. 23

Помимо этого, Игнатий IV призывал к справедливому распределению богатств, которые ранее были сосредоточены в руках монополистов, и построению государства на основе социального и национального мира⁴⁷⁰. В качестве национальной идентичности вновь подтверждалась приверженность арабскому национализму и необходимость помощи палестинскому народу со стороны Ливана⁴⁷¹.

Патриарх неоднократно являлся инициатором собраний православной элиты. Сухие новостные сводки ливанских газет свидетельствуют, как минимум, о нескольких таких встречах, на которых в разное время присутствовали заместитель председателя Совета депутатов Ливана Мунир Абу Фадель (впоследствии на этом посту его сменил Эли Ферзли), парламентарий Мишель Сассин, заместитель председателя Совета Министров Ливана Мишель Мур, главный редактор газеты «Ан-Нахар» Гассан Туэйни, митрополит Бейрута Ильяс Ауди и ряд других православных политиков и общественных деятелей⁴⁷². Точные темы разговора никогда не приводились широкой публике, однако можно предположить, что указанные встречи носили совещательный характер и затрагивали вопросы посредничества православной общины в урегулировании кризиса. На одной из таких встреч в 1982 г. патриарх заявил, что «до сих пор верит в то, что Ливан станет местом комфортного проживания для всех»⁴⁷³.

В то же время, позиция Антиохийской православной церкви по невмешательству в конфликт вовсе не исключает поощрения участия православной общины в инициативах по урегулированию кризиса. Более того, порой чрезмерное абстрагирование православных от происходящих в стране событий вызывало жесткую критику со стороны Церкви. Так, в 1984 г. Бейрутская епархия Антиохийской православной церкви выпустила официальное заявление, в котором выражала свое возмущение отсутствием представителей православной общины в

⁴⁷⁰ Аль-мажма'у аль-антаки аль-урсузукси йад'у иля кифах ли илха' ат-Таифийя (Собрание Антиохийской церкви призвало к борьбе за отмену конфессионализма) // *Ас-Сафир*, 24.08.1975

⁴⁷¹ Ibid.

⁴⁷² Вафд урсузукс язур батриарк Хазим (Православная делегация совершили визит к патриарху Хазиму) // *Ас-Сафир*, 20.10.1979

⁴⁷³ Батриарк хазим язур Бейрут (Патриарх Хазим посетил Бейрут) // *Ас-Сафир*, 15.12.1984

Национальном комитете по диалогу, а также отсутствием реакции самой православной общины на свое «исключение из комитета», принимая во внимание ее «национальную роль, от которой она никогда не отказывалась и не отходила несмотря на все известные трудности и препятствия»⁴⁷⁴.

Следует также отметить отсутствие представителей православной общины во время Женевской конференции по национальному диалогу в 1984 г., что также вызвало недовольство Антиохийской православной церкви. Так, Патриарх Игнатий IV, комментируя слухи об идее проведения межхристианской конференции в резиденции маронитского патриарха Антония Бутроса Хорейша, заявил, что «спасение Ливана будет заключаться не в проведении подобных (в рамках нескольких общин) конференций, а в общенациональных собраниях, которые будут поддерживаться встречами между духовными лидерами»⁴⁷⁵. В связи с этим Игнатий IV выразил недовольство относительно отсутствия приглашения на прошедшую конференцию в Женеве, отметив, что это уже второй такой случай⁴⁷⁶. В то же время, Патриарх также упомянул, что сама встреча в Женеве проходила между противоборствующими сторонами, возможно, давая понять, что православная община не находится в состоянии конфликта с кем-либо⁴⁷⁷.

3.6. Православные христиане в рядах левых и маронитских группировок

В период гражданской войны значительное количество православных христиан принимало участие в боевых действиях на стороне левых группировок, среди которых необходимо выделить КПЛ, а также различные просирийские и проиракские баасистские группировки. Отдельно можно выделить ССНП, которая, как говорилось ранее, не являлась левой партией в полном смысле этого слова, но по мере усугубления межобщинных противоречий все более солидаризировалась с левыми партиями. Точные данные относительно масштаба участия православных

⁴⁷⁴ Матрания Бейрут ли-рум аль-урсузукс: ястахрибу тажахуль ат-таифа ау акса'иха (Архиепископство Бейрута: удивляет игнорирование и исключение общины) // *Ас-Сафур*, 27.09.1983 г.

⁴⁷⁵ Хазим: аль-урсузукс лейсу дуйуфан фи билядихим (Хазим: православные не гости в своей стране) // *Ас-Сафур* 17.01.1984 г.

⁴⁷⁶ Ibid.

⁴⁷⁷ Ibid.

христиан в боевых действиях на указанных организациях неизвестны, однако можно предположить, что их количество было достаточно существенным, учитывая популярность левых идей среди православных христиан.

Значительную роль в событиях гражданской войны в Ливане сыграла ССНП. В 1975 г. ССНП присоединилось к Ливанскому национальному движению — коалиции левых, панарабских группировок, в состав которой входили в том числе Коммунистическая партия Ливана, Прогрессивно-Социалистическая партия, а также различные пропалестинские группировки.

Конфессиональный состав боевого крыла ССНП был достаточно разнообразным, его основу составляли как православные христиане, так и мусульманские конфессии Ливана. Хотя точное число православных в составе ССНП тяжело подсчитать, известно, что партия принимала участие в столкновениях с праворадикальными маронитскими группировками по всей территории Ливана, что, в свою очередь, являлось причиной убийств и выселений заподозренных в связях с ССНП членов православной общины, проживающих на территориях с преобладанием маронитов. Более того, боевые отряды ССНП совершали операции и против сил израильской армии. Здесь нельзя не отметить героизм членов ССНП в достижении поставленных целей — так, наиболее известным стал случай с самоубийственной атакой 16-летней православной девушки Саны Мхаидли на колонну израильской армии в 1985 г.⁴⁷⁸

Нельзя также не упомянуть, что помимо ССНП, некоторое количество православных христиан находилось в рядах КПЛ, которую возглавлял выходец из православной общины Ж. Хави. Православные также были в числе погибших членов КПЛ, чему свидетельствует список погибших членов КПЛ в годы гражданской войны⁴⁷⁹.

⁴⁷⁸ Арус аль-джануб: истишхадийа Сана Мхаидли (Невеста юга: мученический подвиг Саны Мхаидли) // URL: <http://www.ssnp.info/index.php?article=62274>

⁴⁷⁹ Список погибших ливанских коммунистов в рядах Ливанской коммунистической партии за период с 1980 по 1987 гг. (неполный). Подробнее см. Rowayheb M. Ethnic Mobilization, Political Power and Resources... P. 261

Попытки части православной элиты консолидироваться с маронитами получили название «маронитизации православной общины»⁴⁸⁰. Действительно, необходимо отметить, что несмотря на то, что значительное количество членов православной общины поддерживали левые группировки и находили близкими себе идеи арабского национализма, часть как элиты, так и рядовых членов православной общины пытались блокироваться с маронитами и даже принимали участие в боевых действиях на стороне маронитских военизированных группировок.

Среди причин такого внутриобщинного разделения можно выделить следующие: во-первых, часть православной элиты действительно разочаровалась в идеях арабского национализма, особенно после ввода сирийских войск в Ливан, а также недостаточным вкладом арабских стран в урегулирование ливанского кризиса; во-вторых, мотив вступления в ту или иную группировку (левую или правую) часто зависел от того, какое положение в обществе занимает человек и какого он достатка. Так, мотивом вступления в левые группировки часто являлась бедность и, соответственно, стремление реформировать конфессионально-политическую систему, которая не учитывала интересы подавляющего большинства населения Ливана, а в правые — стремление сохранить за собой материальные и политические блага и, соответственно, конфессионально-политическую систему, которая эти блага обеспечивала.

Вместе с тем, вступая в вооруженные формирования маронитов, православные не всегда были солидарны с праворадикальной идеологией указанных группировок, однако часть из них действительно верили во внутрехристианское единство перед лицом численной экспансии мусульман⁴⁸¹.

Более того, некоторая часть представителей православной общины, особенно политические и бизнес-элиты, не принимали декларируемые левыми группировками цели пересмотра Национального пакта. Многие православные справедливо рассматривали Ливан одной из немногих стран арабского мира, где

⁴⁸⁰ Semaan, May. La perception politique des grec-orthodoxes... P. 182

⁴⁸¹ Подроднее см.: Semaan, May. La perception politique des grecs-orthodoxes... P. 183

христианам не просто удалось получить равные гражданские права с мусульманским большинством, но и право на свободное вероисповедание своей религии⁴⁸².

Значительное количество православных христиан воевало в рядах «Ливанских сил» — объединении маронитских партий «Катаиб», «Марада» и «Национально-либеральной партии». «Ливанские силы» провозгласили себя общехристианским фронтом, представляющим интересы всех христиан⁴⁸³. Значительную роль в объединении играли православные политики, придерживающихся либеральных и прозападных взглядов, такие как Ш. Малик, Г. Туэйни, Д. Битар.

Отношения православных и маронитов внутри «Ливанских сил» нельзя назвать бесконфликтными. Хотя православные никогда не претендовали на высокие посты в объединении, как и для любой структуры, «Ливанским силам» была свойственна внутренняя борьба. В связи с этим православные члены «Ливанских сил» порой оказывались по разные стороны баррикад в межфракционных противостояниях.

Что касается рядовых членов движения, то точное количество погибших православных христиан в «Ливанских силах» достаточно тяжело подсчитать. Исходя из списка погибших членов движения, можно предположить, что за период с 1975 по 1989 гг. в боевых действиях в составе «Ливанских сил» погибло несколько десятков православных христиан⁴⁸⁴.

Некоторое количество православных христиан принимало участие в боевых действиях на стороне маронитской партии «Катаиб». Конечно, православные никогда не были на руководящих постах в организации и не привлекались к принятию каких-либо значимых решений, однако они могли занимать некоторые второстепенные должности в своих провинциях. Это, например, относится к

⁴⁸² Ibid.

⁴⁸³ Подробнее см.: Snider, Lewis W. *The Lebanese Forces: their Origins and Role in Lebanon* // Baltimore: Maryland University, 1982. P.134; Phares, Walid. *Lebanese Christian Nationalism ...* P. 122

⁴⁸⁴ Список погибших членов объединения «Ливанские силы» с 1979 по 1989 гг. (неполный). Подробнее см. Rowayheb M. *Ethnic Mobilization, Political Power and Resources...* P. 263

Ибрагиму Нажжару, руководителю офиса партии в православном районе Кура, или Виллиану Хауи, который был руководителем одного из боевых подразделений «Катаиб» на начальном этапе войны⁴⁸⁵.

Несмотря на неудачу выработки общего решения в рамках внутриконфессионального компромисса, часть православной элиты также старалась взаимодействовать с другими христианскими конфессиями, пытаясь найти общее политическое решение.

В 1977 г. Ш. Малик в рамках принял участие в разработке политического манифеста движения «Ливанские силы». Документ был подписан ведущими маронитскими лидерами гражданской войны — К. Шамуном, П. Жмайлем, С.Франжье, Ш. Кассис. В документе излагались основные требования маронитской общины, которые, как они считали, были характерны и для остальных христианских конфессий — независимость Ливана, неприсутствие каких-либо иностранных поселений (особенно палестинских) на ливанской территории, равные права для всех конфессий страны. При этом, марониты соглашались пересмотреть условия Национального пакта с тем, чтобы в будущем «избежать каких-либо противоречий и столкновений между конфессиями Ливана»⁴⁸⁶.

Похожие требования маронитской общины были представлены и в так называемом «Историческом документе» от 1980 г., в составлении которого участие также принимал Ш. Малик. В документе указывались основные принципы устройства ливанского государства в краткосрочной перспективе. Повторялись требования неприсутствия любых вооруженных формирований на территории Ливана, будь то палестинские вооруженные формирования или сирийская армия. Также марониты подтверждали своей намерение реформировать Национальный пакт и даже отказаться от него в угоду большей децентрализации страны⁴⁸⁷.

⁴⁸⁵ Подробнее см. Лейла, Зуд. Виллиан Хауи: аль-ка'ид аш-шахид (Виллиан Хауи: командир и мученик) // Бейрут: Даргам, 2014. 251 с.

⁴⁸⁶ Фи кальб аль-джабха аль-любнанийя (В сердце «Ливанского фронта») // URL: <https://www.lebanese-forces.com/2019/02/13/sayidat-el-bir-3/>

⁴⁸⁷ Malik Charles. The Lebanon we Want to Build up // Beirut: Charles Malik Institute, 1980.

В период с 1984 по 1986 гг. ограниченное количество представителей православной общины принимало участие в 2 всехристианских конференциях — Христианском конгрессе (1984 г.) и Христианской инициативе мира (1986 г.)⁴⁸⁸.

Христианский конгресс был проведен 31 января 1984 г. и собрал представителей как религиозных, так и политических кругов, преимущественно маронитской общины. Нельзя не отметить, что большинство участвующих в конгрессе ливанских христианских политиков, среди которых Камиль Шамун, Пьер Жмайель, Шарль Хелу, Джозеф Скаф, принадлежали к знатым маронитским родам и семьям, что делало их крайне заинтересованными в сохранении существующей системы политического конфессионализма. При этом, представительство других христианских общин на конгрессе (православной, протестанской, армянской и др.) было минимальным и ограничивалось 1 участником⁴⁸⁹. Православную общину представлял тогдашний министр обороны Ливана Ассам Хури. Остальные влиятельные православные политики, предположительно, либо не были приглашены на конгресс, либо воздержались от участия в нем.

Целью конгресса ставилась выработка общехристианского решения в рамках сближения позиций различных христианских фракций и группировок. Так, Патриарх Антиохийской Церкви Игнатий IV поддержал проведение Христианского конгресса и выразил надежду на то, что по его итогам будет проложен путь к началу уже общеливанского диалога⁴⁹⁰. Однако, несмотря на масштаб и представительность конгресса, а также поддержку со стороны маронитского и антиохийского патриархов, итоговое коммюнике конгресса ограничилось рядом формальных заявлений, которые и так поддерживались всеми ливанскими конфессиями и фракциями, а именно: приверженность единому, суверенному и независимому Ливану. Также участники конгресса подтвердили

⁴⁸⁸ Bekhazi, Rita. Unité et différenciation de la décision politique chrétienne... P. 64-68

⁴⁸⁹ Ibid.

⁴⁹⁰ Хазим яльтаки Хелю, Шаммун ва вуфудан: на'амал ан янтахи му'атарам Бкерке иля иджтима'а аля мустава ватани ва рухи (Хазим встречается с Хелу, Шаммуном и делегацией: надеемся, что конференция в Бкерке станет началом всенародного духовного съезда) // *Ас-Сафир*, 13.01.1984

необходимость «деконфессионализации» политической системы Ливана, указав, однако на важность учитывания его «культурного и цивилизационного» многообразия⁴⁹¹.

В 1985 г. среди маронитских группировок происходит раскол относительно сирийского курса лидера «Ливанских сил» Эли Хобейке. 28 декабря 1985 г. в г. Дамаске было подписано трехстороннее соглашение между шиитским движением «Амаль», друзской «Прогрессивно-социалистической партией Ливана» и маронитским движением «Ливанские силы»⁴⁹². Сам договор был заключен при содействии сирийских властей и предусматривал окончание гражданской войны и политические реформы, которые включали в себя отказ от конфессионального принципа распределения власти и переход к более справедливой политической системе путем создания новых государственных институтов. Соглашение также предусматривало укрепление двухсторонних отношений между Сирией и Ливаном⁴⁹³. Документ получил название «Национальное решение для Ливана».

Документ вызвал неприятие среди тех членов маронитской общины, которые были настроены на продолжение борьбы, сохранение политического конфессионализма и не приемлющих нахождение сирийских войск на ливанской территории. Так, президент Ливана Амин Жмайель (1982-1986 гг.) посчитал, что договор нивелирует президентскую власть в Ливане, а Сулейман Франжье заявил, что новый договор ограничивает привилегии маронитов⁴⁹⁴.

В мае 1986 г. оппозиционная часть маронитской элиты совместно с представителями других христианских конфессий, не принявших заключение тройственного соглашения, совместно с представителями другими христианскими конфессиями Ливана приняла участие в работе над «Христианской инициативы

⁴⁹¹ Ibid.

⁴⁹² Тауки'а кабля зухр аль-яум фи Димашк (Подписание перед полуднем сегодня в Дамаске) // *Аль-Анвар*, 27.12.1985

⁴⁹³ Халь машру'а аль-иттифак ябка' ка'билян ли-та'адилихи ба'ад тауки'ихи? (Можно ли будет внести поправки в проект соглашения после его подписания?) // *Ан-Нахар*, 28.12.1985; Машру'а иттифак ли-халль аль ватани фи Любнан: нус аль-иттифак аллязи вуккиа' фи димашк (Проект договора «Национальное решение для Ливана»: текст договора, который был подписан в Дамаске) // *Ан-Нахар*, 29.12.1985

⁴⁹⁴ Цит по. Кузнецов А.А. Политический процесс в Ливане... с. 67

мира»⁴⁹⁵. Со стороны православной общины участие приняли Г.Туэйни и М. Сассин. Православные политики приняли участие не только в разработке документа, но и, что примечательно, распространением его положений среди суннитских и шиитских партий.

«Христианская инициатива мира» сохраняла доминирование маронитов и консервировала существующую конфессиональную систему. В документе были изложены принципы государственного устройства Ливана, включая его суверенитет и приверженность либеральной экономике. В документе сохранялось традиционное распределение должностей в соответствии с конфессиональным признаком, учреждался институт вице-президентства, которые заменяли бы главу государства в случае его отставки или вынужденного ухода. Проект документа также подтверждал нейтралитет Ливана⁴⁹⁶.

Сразу же после своего принятия документ был подвергнут критике как со стороны подписантов тройственного соглашения, так и внутри самой маронитской общины. Основная доля критики заключалась в обвинении маронитов в нежелании завершать боевые действия, стремлении сохранить благоприятствующую им систему политического конфессионализма, а также в продвижении интересов Израиля в Ливане. В целом документ характеризовался как приемлемый для наиболее радикальных кругов маронитской общины, который, следовательно, не мог восприниматься как выражающий интересы всех христиан Ливана⁴⁹⁷. Так, член центрального комитета «Прогрессивно-социалистической партии Ливана» Антун Ашкар в интервью газете «Ас-Сафир» 23 мая 1986 г. заявил, что «христианский

⁴⁹⁵ На'аман: хадаф «аль-машру'а аль-масихи» тамс аль-иттфак ас-суляли (Нааман: целью «христианского проекта» является нивелирование тройственного соглашения» // *Ас-Сафир*, 24.06.1986

⁴⁹⁶ Bekhazi, Rita. Unité et différenciation de la décision politique chrétienne... P. 73-75

⁴⁹⁷ Ра'ад: «аль-машру'а аль-масихи» ля юмассиль аль-масихийин (Ра'ад: «христианский проект не представляет христиан) // *Ас-Сафир*, 20.05.1986

проект составлен сионистами и служит сионистским интересам»⁴⁹⁸. Такое же мнение высказал глава ливанского отдела партии Баас Ассам Кансукх⁴⁹⁹.

3.7. Развитие православной общины после подписания Таифских соглашений

Гражданская война стала причиной больших общественных потрясений, людских потерь и масштабных переселений, что также прямо отражалось на православной общине.

До сих пор в научной литературе не существует точных цифр касательно людских потерь, что в равной степени относится ко всем конфессиональным общины, которые в той или иной степени оказались затронуты войной. Негативную роль также сыграла миграция, которая значительно возросла в первые годы гражданской войны, достигнув отметки около 400 тыс. человек в 1975 году и почти 300 тыс. в 1976 году, при этом 75% от всех эмигрировавших составляли именно христиане (точные данные по христианским конфессиям отсутствуют, однако, очевидно, что для православной общины они тоже были стабильно высокие)⁵⁰⁰.

Гражданская война также способствовала изменению географического распределения православных христиан внутри Ливана, особенно в Бейруте. Наиболее значительные волны переселения произошли в первые годы гражданской войны и после ее интенсификации в 1984 году и затронули большинство христианского православного населения, включая православных⁵⁰¹. Соответственно, довольно большая часть православных христиан была вынуждена переселиться из Западного Бейрута, особенно из района Рас Бейрут, в восточные районы, в связи с чем значительно увеличилось количество православных в

⁴⁹⁸ Ащкар: аль-машру'а аль-масихи сайхуни ва аль-хасм аль-'аскяри вахдуху аль-халль (Ащкар: «Христианский проект» сионистский и единственное решение это военная победа) (имеется ввиду над Израилем) // *Ас-Сафир*, 23.05.1986; Аль-машру'а аль-масихи фащиль ва сакыт (Христианский проект провален) // *Ан-Нахар*, 29.05.1986

⁴⁹⁹ Кансукх: аль-машру'а мусамма би-аль-масихи тасвик ли мухаттат амрики-сайхуни (Кансукх: христианский так называемый «проект» служит интересам США и Израиля // *Ас-Сафир*, 23.05.1986

⁵⁰⁰ Labaki, Boutros. Les chrétiens du Liban... P.103

⁵⁰¹ Husseini, Salma. La redistribution territoriale... P.170

районах Медавар, Рмейл и Ашрафийя⁵⁰². В то же время, количество православных в районах западного Бейрута уменьшилось за исключением района Рас Бейрут, однако и там православные вскоре стали меньшинством по сравнению с общим количеством мусульманского населения. В целом общее количество христиан в Западном Бейруте сократилось с 40-45% в 1975 году до 10-15% в 1986⁵⁰³.

В то же время, окончание гражданской войны и подписание Таифских мирных соглашений можно назвать одними из наиболее значимых событий ливанской истории, значение которых может сравниться разве только с заключением Национального пакта. Само подписание Таифских соглашений — это новый этап в развитии ливанского государства, ознаменовавшим не только окончание войны, но и пересмотр ранее незыблемых основ общественно-политической жизни.

Вместе с тем, было бы ошибкой считать Таифские соглашения заменой Национального пакта. Конфессионально-политическая система Ливана как элемент политической жизни страны осталась незыблемой, однако благодаря Таифским соглашениям она стала модернизированной с учетом внутривнутриполитической и демографической реальности, сложившейся к началу 1990 г. Также осталась незыблемой роль конфессионального принципа в формировании политического ландшафта Ливана. В то же время, полное реформирование существовавшей конфессионально-политической системы, а по сути отказ от нее, были отложены на более поздний срок.

В преамбуле Соглашения Ливан провозглашался страной, которая является частью арабского мира и имеет арабскую идентичность. Это, по крайней мере теоретически, разрешало извечный спор о национальной идентичности страны⁵⁰⁴.

Также были внесены изменения в формирование политических органов власти Ливана. Во-первых, отныне вся полнота власти сосредотачивалась в руках Совета министров, в то время как должность президента Республики все более

⁵⁰² Ibid.

⁵⁰³ Labaki Boutros, Rjeily Khalil Abou. Bilan des guerres du Liban (1975-1990) // Paris: L'Harmattan, 1993. P.53

⁵⁰⁴ Текст Таифских соглашений на английском языке // URL:

https://www.un.int/lebanon/sites/www.un.int/files/Lebanon/the_taiif_agreement_english_version_.pdf

становилась номинальной⁵⁰⁵. Во-вторых, представительство в совете министров было равным и для христиан, и для мусульман (всего по 64 места, в котором члены православной общины занимали 14 мест).

Присутствие православной общины во властных кругах расширилось, хотя и осталось скорее номинальным. Отныне за православными были закреплены посты заместителя премьер-министра, министра труда, директора Совета по вопросам развития и восстановления, директора фонда помощи перемещенным лицам, главы образовательного центра по исследованиям и развитию⁵⁰⁶.

В 1992 г. была принята новая избирательная система, согласно которой Ливан делился на 3 больших избирательных округа — Север, Юг и Бейрут⁵⁰⁷. Также образовывалось еще 9 средних избирательных округов — 6 в регионе Горный Ливан и 3 в долине Бекаа⁵⁰⁸. Подобное деление не было случайным и служило в том числе продвижению интересов Сирии, так как благоприятствовало просирийски настроенным кандидатам. Так, например, в Горном Ливане, районы Шуф, Баабда и Алеих полностью контролировались просирийски настроенным лидером друзей Валидом Джумблатом, а также различными просирийскими христианскими политиками, в то время как южные регионы находились в руках просирийских шиитских организаций Амаль и Хезболла.

Подписание Таифских соглашений вызвало смешанную реакцию в рядах православной элиты, которая варьировалась в зависимости от политических предпочтений. Так, часть православной элиты, поддерживающая в годы войны «маронитский» лагерь, выразила недовольство относительно определения Ливана как арабского государства и повышением роли сирийского правительства и спецслужб во внутренней политике Ливана. Тревогу их также вызывало

⁵⁰⁵ Ibid.

⁵⁰⁶ Salloukh, Bassel. *Politics of Sectarianism in Post War Lebanon* // London: Pluto Press, 2015. P.92

⁵⁰⁷ Маджлис аль-вузара'а аль-яум: джалъсатан ли канун аль-интихаб: аз-зия'да: 5 ши'а, 5 сунни, 4, маварина, 3 урсузукси, 2 кясулик, 1 аклият (Совет министров сегодня: две сессии по избирательному праву: увеличение: 5 для шиитов, 5 для суннитов, 4 для маронитов, 3 для православных, 2 для католиков, 1 для меньшинств) // *Ас-Сафир*, 15.06.1992.

⁵⁰⁸ Немного позже в 1996 г. было внесено еще одно небольшое изменение в избирательную систему — 3 средних избирательных округа в долине Бекаа были слиты в единственный, что обеспечивало подавляющее преимущество для шиитских организаций Амаль и Хезболла.

уменьшение влияния маронитской элиты в политике Ливана. В целом, будущее Ливана, находящегося под сирийским протекторатом при численном доминировании мусульман, указанная часть православных деятелей оценивала негативно, прежде всего, исходя из видения собственных перспектив при такой конфигурации. Подобных оценок, в частности, придерживались Г.Туэйни и Ф.Бутрос.

На уменьшение влияния христианских конфессий в Ливане нервно реагировала и Антиохийская церковь. Так, в интервью газете «Ас-Сафир» в 1998 г. Патриарх Игнатий IV следующим образом охарактеризовал постконфликтное положение христиан в Сирии и Ливане: «Все мы знаем, что до прихода ислама эта земля была практически полностью христианской. Сейчас же «колыбель христианства» остается без христиан»⁵⁰⁹. В указанном интервью Патриарх посетовал на то, что христиане исчезают с Ближнего Востока вследствие эмиграции и негативной внутривластной обстановки⁵¹⁰.

Указанная ситуация явно свидетельствовала о постепенном закате доминирования маронитов и их союзников в политической системе Ливана. Это, в свою очередь, выражалось в бойкоте выборов со стороны антисирийски настроенных христиан, в том числе православных. Так, в интервью газете «L'Orient-le Jour» в 1998 г. во время проведения муниципальных выборов в Бейруте Ф. Бутрос заявил, что «В христианском обществе существует ощущение, что все, что применяется во имя Таифа, делается в одном направлении, как будто христиане обречены всегда платить цену и проигрывать... Это мы все должны решить, начиная с власти. Именно поэтому с момента Таифских соглашений я повторяю, что мирное сосуществование — это одно, а национальное согласие — другое»⁵¹¹.

⁵⁰⁹ Батриарк ар-рум аль-урсузукс Игнатиус Ар-Раба ли-ас-сафир: аль-вахдат аль-масихийя ля та'ани аль-'амаль аля изаляти аль-ахар (Патриарх Антиохийской церкви Игнатий IV газете «Ас-Сафир»: христианское единство не означает изоляцию других) // *Ас-Сафир*, 29.01.1998

⁵¹⁰ Ibid.

⁵¹¹ Les réactions au scrutin municipal dans la capitale boutros appelle l'etat à régler une fois pour toutes le problème des chrétiens Hariri: un plébiscite pour la coexistence à Beyrouth // *L'Orient-le Jour*, 09.06.1998

Также Ф. Бутрос отметил, что количество избирателей от «христиан» не превышало 8% во время выборов в законодательные органы власти в 1996 г.⁵¹².

Что касается просирийски настроенной части православной общины, то в ее среде встречались разные оценки последствий подписания Таифских соглашений. Так, Ж.Ходр, отмечая разницу в вероучениях ислама и христианства, характеризовал Ливан как образец свободного государства, единого в многообразии⁵¹³. В то же время, учитывая сложившиеся реалии, Ж.Ходр настаивал на поиске собственного пути для православных христиан, чтобы уравнивать и маронитов, и мусульман.

В целом, Ж.Ходр, как один из немногих представителей Антиохийской Церкви, открыто выступающий в публичном пространстве, осознавал необходимость принятия посттаифских реалий, в связи с чем призывал к взаимодействию с мусульманами Ливана. Так, в своей статье газете «Ан-Нахар» под названием «Церковь и политическая активность» Ж.Ходр пишет о важности сотрудничества с мусульманами и в перспективе объединения с ними на основе Корана и Евангелия⁵¹⁴. В таком случае, по мнению Ж.Ходра, православные и мусульмане станут действительно мощной силой. При этом, такое сотрудничество невозможно без внутреннего обновления православной общины и ее избавления от комплекса «меньшинства»⁵¹⁵.

На этом фоне в посттаифские годы в Ливане большой импульс получила практика межконфессиональных диалогов, поддерживаемая реальным желанием ливанцев более не допускать кровопролития на религиозной почве⁵¹⁶.

⁵¹² Ibid.

⁵¹³ Слова были сказаны Ж. Ходром в ходе конференции «Культурное разнообразие и политическое единство» 18.05.1993. Cit. Dagher, Carol. *Bring Down the Walls: Lebanon's Postwar Challenge* // NY: St. Martin's Press, 2000. P.61

⁵¹⁴ Кяниса ва ан-нашат ас-сияси (Церковь и политическая активность) // *Ан-Нахар*, 12.12.1998.

⁵¹⁵ Ibid.

⁵¹⁶ За период с 1991 по 1999 гг. в Ливане прошло несколько десятков подобных встреч, в качестве примера которых стоит привести конференции в круглые столы в Бейруте (1992 г.), Баальбеке (1993 г.), Триполи (1995 г.), Аккаре (1995 г.). См. подробнее. Му'атамар аль-хивар аль-масихи аль-ислями фи Бейрут (Мусульмано-христианская конференция по диалогу в Бейруте) // *Ас-Сафир*, 29.02.1992; Аль-Хивар аль-ислями аль-масихи фи Ба'альбек (Мусульмано-христианский диалог в Баальбеке) // *Ас-Сафир*, 20.03.1993; Ляджна аль-хивар аль-ислями аль-масихи такаддама варака амалыха фи Тарабулус (Комиссия по мусульмано-христианскому диалогу представила документ по своей работе в Триполи) // *Ас-Сафир*, 30.01.1995.

Православные, как и в период гражданской войны, пользовались своим статусом «неконфессионалистской общины», часто выступая в качестве медиатора межконфессионального примирения. Для этих целей в 1995 г. при Баламандском университете⁵¹⁷ был создан Центр христиано-мусульманских исследований⁵¹⁸.

С момента своего основания в Центре христиано-мусульманских исследований прошло большое количество лекций и круглых столов при участии православных и мусульманских богословов, а также студентов Баламандского университета. В ходе указанных сессий обсуждалось большое количество тем, начиная от христиано-мусульманского взаимодействия на бытовом уровне, и заканчивая теологическими дискуссиями между православными и исламскими богословами (например, на тему восприятия ислама в христианстве и христианства в исламе)⁵¹⁹.

Выводы по главе

С начала 40-х гг. XX в. политическое и идеологическое разделение православной общины оформилось в практической плоскости. Вместе с этим, многообразие взглядов внутри православной общины, что парадоксально, не переросло в сильную поляризацию и междуусобным конфликтам уже в годы гражданской войны, как это случилось с другими конфессиональными группами. То же самое можно сказать и про то, что несмотря на сильную поляризацию

⁵¹⁷ Баламандский университет был создан Патриархом Игнатием IV в 1988 году. Патриарх оказался перед необходимостью решения множества социальных и гуманитарных проблем и новый университет призван был стать площадкой для ведения межконфессионального диалога при посредничестве православной общины. Несмотря на то, что университет был основан православной общиной, подчеркивается его благоприятное отношение к представителям всех конфессий Ливана. На официальном сайте Баламандского университета говорится, что «университет вырос из восточной православной традиции, открытой для «другого», принимающей «другого» и сотрудничающей с «другим» в достижении национальных интересов». Задачей университета является воспитание будущих поколений Ливана и «неприятие какой-либо дискриминации по признаку расы, религии, пола, национальности или физических недостатков». См. подробнее. Официальный сайт Баламандского университета // URL: <https://www.balamand.edu.lb/AboutUOB/Pages/missionstatement.aspx>

⁵¹⁸ Ас-Сафир ма'а аль-мушарики'ин фи надвати ад-дирасат аль-ислямийя аль-масихийя: хивар хауля ат-таджриба ва кубуль тамхидан ли-инша' аль-ма'ахад (Ас-Сафир с участниками форума христиано-мусульманских исследований: диалог по опыту и принятия пути по созданию исследовательского центра) // *Ас-Сафир*, 26.05.1995.

⁵¹⁹ Abu-Nimer Mohammed, Khoury Amal, Welty Emily. Unity in Diversity: Interfaith Dialogue in the Middle East. // Washington D.C.: United States Institute for Peace Press, 2007. P. 95-141

взглядов и мнений, православным так и не удалось создать политических партий, хотя попытки в этом направлении, безусловно, предпринимались, что подтверждает существование различных православных движений и организаций как до, так и во время гражданской войны. Их нельзя назвать политическими движениями, хотя доля в них православных политиков была существенной, они скорее были гуманитарными, т.е. ставящими во главу угла не борьбу за политическое влияние, а решение собственных насущных внутриобщинных проблем.

В связи с этим, нельзя не согласиться с характеристикой православной общины как «неконфессионалистской конфессии», ибо межконфессиональное противостояние, за редким исключением, их интересовало в самую последнюю очередь. Это в равной степени относится как к сторонникам условно «левых» идей, так и к тем, кто в годы войны поддерживал «маронитский лагерь» и выступал за христианское единство. Статус «неконфессионалистской конфессии» позволил православным как бы возвыситься над схваткой, не понеся при этом существенных потерь, хотя их страдания вследствие войны никоим образом нельзя умалять. Большая заслуга здесь принадлежит Антиохийской церкви, которая отвергала политический конфессионализм и противостояние на религиозной почве и которая сразу же после начала гражданской войны призвала православных христиан дистанцироваться от любой стороны конфликта, хотя ее симпатии и находились на стороне левых арабских движений и палестинцев. Ее можно выразить словами патриарха Игнатия IV Хазима: «Роль православных остается прежней. В первую очередь, они составляют Церковь, не имеющую никаких политических стремлений или поползновений выдвигать из своей среды президентов или премьеров... наша роль посредническая и согласительная»⁵²⁰. Такая позиция вела к самоизоляции православной общины Ливана от политических процессов в стране, препятствовала созданию политических объединений и партий.

В одном из своих трудов сирийский историк А.Хурани написал следующее: «Быть левантийцем — означает жить в двух или более мирах одновременно, не

⁵²⁰ Игнатий Ар-Раба. Фи аль-мас' аля аль-любнанийя ... С. 24.

принадлежа ни к одному из них; это значит иметь множественные идентичности, указывающие на принадлежность к определенной национальности, религии или культуре, при этом не обладая ими на самом деле»⁵²¹. Хотя указанное определение имело скорее негативную окраску и касалось всех без исключения религиозных конфессий, проживающих не только в Ливане, но и в других странах левантийского региона, она, на наш взгляд, достаточно точно характеризует ту идеологическую, культурную и политическую реальность, в которой находилась православная община на протяжении XX в.

⁵²¹ Hourani, Albert. *Syria and Lebanon: A Political Essay* // London: Oxford University Press, 1946. P.70–71

Заключение

Представленное исследование развития православной общины Ливана позволяет сделать выводы о ее политической, идеологической и цивилизационной роли в ливанском обществе.

Будучи христианской общиной «второго плана», православная община практически всегда оставалась в тени более могущественной маронитской общины. Несмотря на то, что православная община также обладала внушительной численностью, существенной внешнеполитической поддержкой сначала со стороны Российской империи, а затем, частично, со стороны Советского Союза, имела прочные клановые и родовые связи, которые обеспечивали ей присутствие в различных отраслях экономики, а сами члены общины были грамотны и образованны, ее участие во внутривнутриполитических процессах к началу XXI в. так и осталось ограниченным.

Православная община породила ряд идей и концепций, оказавших значительное влияние на развитие не только Ливана, но и арабского мира в целом. Идеи М.Афляка, К.Зурайка, А.Сааде, Ш.Малика и поныне остаются востребованными в арабо-мусульманском мире, представляя из себя порой диаметрально противоположные модели развития не только Ливана, но и всего Ближнего Востока и демонстрирующие в том числе существовавшую тогда полярность взглядов и мнений внутри православной общины. Тем не менее, православным не хватило потенциала и, скорее всего, внутриобщинного единства, чтобы превратиться из общины «мыслителей» и «интеллектуалов» в общину «практиков» и «политических деятелей».

У православной общины, за редким исключением, никогда не существовало политических амбиций. Православную общину можно охарактеризовать именно как религиозную общину, для которой политические цели были вторичны. Большинство православных движений и ассоциаций, появившихся во второй половине XX в., действительно изначально ставили во главу угла религиозные цели и отталкивались от приверженности Антиохийской церкви. Это удивительным

образом коррелирует с идеями идеологов арабского национализма, которые хоть и ставили перед собой четкие политические задачи, но первостепенной обязанностью считали решение проблем отсталости ливанского общества, включая исправление того ущерба, который нанесли ему колониальные режимы западных государств. Большинство приведенных в работе в качестве примера православных организаций можно охарактеризовать либо как гуманитарно-просветительские организации (например, Движение православной молодежи), либо как дискуссионные площадки, позволяющие православному бизнесу и политической элите высказывать свое мнение на злободневные темы ливанского общества, но не вмешиваясь напрямую в конфликтные ситуации.

Православная община — это плюралистическая община. Нельзя не отметить существенный разрыв между православной элитой и рядовыми членами общины в том, что касается политических и идеологических предпочтений. Православная элита, в большинстве своем, занимала промаронитские, прозападные, антисирийские и антипалестинские позиции. Сотрудничество с маронитами объяснялось не только общими экономическими и бизнес интересами, но и тем фактом, что легальный доступ в высшую политику, согласно Национальному пакту, православным был закрыт. Более того, доминирование маронитов в условно «христианском лагере» объяснялось в том числе мощной финансовой, клановой и диаспоральной поддержкой; марониты, даже учитывая все турбулентности ливанской истории, смогли сохранить свой внушительный потенциал для продвижения своих интересов во внутренней политике Ливана. Православная элита была вынуждена взаимодействовать с маронитами, даже если их (маронитов) культурные, религиозные ценности и идеологические установки (например, финикийская концепция национальной идентичности, ливанский национализм, изоляция Ливана от арабо-мусульманского мира, следование в фарватере политики западных государств) входили в противоречие с базисными убеждениями православных относительно роли и места Ливана в региональной и международной повестке дня. Именно поэтому представители православной элиты, даже такие значимые для ливанской истории деятели как Ш.Малик, никогда не занимали

высших постов в маронитских партиях или политических объединениях. Несмотря на наличие некоторых общих интересов, союз между православными и маронитами изначально выглядел противоестественным и имел сомнительные перспективы относительно дальнейшего развития ввиду наличия разрыва в самом базисном мировосприятии.

Бесспорным является утверждение о доминировании среди рядовых членов православной общины левых идей арабского национализма и панарабизма. Это объясняется не только тем, что многие идеологи арабского национализма были выходцами из православной общины, но и арабскостью Антиохийской православной церкви, исторической общностью православных и мусульман, стремлением к воссоединению со своими единоверцами в Сирии. При этом, причины симпатий православных по отношению к левым идеям и партиям все же отличались от, например, шиитов, для которых союз с левыми объяснялся низким социально-экономическим статусом. Более того, идеология арабского национализма позволяла православным быть причастными к общему историческому и культурному наследию арабо-мусульманского мира. Несмотря на то, что и М.Афляк, и К.Зурайк никогда не ю значения ислама в развитии арабского мира, первостепенным критерием для них была этническая принадлежность. К тому же, православные всегда находили себя в состоянии найти общий язык с мусульманами и, несмотря на все противоречия и сложности, вполне положительно оценивали период нахождения Сирии и Ливана в составе Османской империи.

В то же время, несмотря на существенные идеологические и политические различия, внутриобщинная поляризация все же не стала причиной внутриобщинной ненависти, как это было, например, в ходе так называемой «Ихдинской резни» 1978 г., когда силы «Катаиб» по приказу Б. Жмайеля совершили массовое убийство членов клана Франжье. Позиции православных политиков в целом были последовательными, практически во всех своих будь-то публичных выступлениях или личных встречах с патриархом Антиохийской церкви они выступали за

внутриливанское единство, стремясь подчеркнуть свое особое положение посредников в конфликте.

Православная община — это община медиаторов. Благодаря опыту мирного сосуществования с представителями разных конфессий, особенно с мусульманами, в периоды гражданских войн православные играли роль главных миротворцев. Их инициативы и проекты мирного урегулирования не всегда находили отклик среди противоборствующих сторон, однако внесли свой вклад в итоговые соглашения.

Нейтралитет по отношению к враждующим группировкам не делает православных безучастными к судьбе Ливана. Многие рядовые члены православной общины принимали непосредственное участие в боевых действиях и часто оказывались по разные стороны баррикад. Более того, они также несли потери и страдания из-за той ситуации, в которой оказался Ливан к началу 70-х гг. XX в. Они также сталкивались с обстрелами, насильственными выселениями, гибелью членов общины. Однако их потери были все же меньше, чем тех, кто был непосредственно вовлечен в конфликт.

После окончания гражданской войны православная община укрепила свою роль в качестве основного медиатора в разрешении конфликтов. Однако, это не привело к изменению самого статуса православных в ливанской политике за исключением, разве что, закрепления за ними некоторых малозначительных должностей. Более того, подписание Таифских мирных соглашений означало не только окончание гражданской войны, но и закат почти двухвекового доминирования маронитов во внутренней политике Ливана. Это, в свою очередь, означало смещение баланса в сторону мусульман, прежде всего, шиитов. Православная элита, работающая в связке с маронитами, также растеряла остатки своего влияния.

Список источников и литературы

I. Источники

Нормативно-законодательные источники:

1. The Constitution of the Baath Arab Socialist Party // URL: <https://web.archive.org/web/20050207025938/http://baath-party.org/eng/constitution2.htm> (дата обращения: 05.07.2024)
2. The King-Crane Report // World War I Document Archive, 28.08.1919.
3. Archives de la Société des Nations. Classement 1. Document 22042. Dossier 4284. 1922.
4. Иттифакийя аль-Кахира (Договоренности в Каире) // URL: <https://www.lstatic.org/PDF/documents/cairo-agreement-1969.pdf> (дата обращения: 05.07.2023)
5. Дустур Любнан (Конституция Ливана) // URL: https://www.un.int/lebanon/sites/www.un.int/files/Lebanon/the_lebanese_constitution_arabic_version.pdf (дата обращения: 26.08.2024)
6. Таифские мирные соглашения // URL: https://peacemaker.un.org/sites/peacemaker.un.org/files/LB_891022_Taif%20Accords.pdf (дата обращения: 04.09.2024)

Архивные материалы:

7. Письмо Патриарха Антиохийской Православной Церкви Григория Хаддада на имя председателя Совета Лиги Наций Леона Буржуа, 1921 // Archives de la Société des Nations. Classement 1. Document 16591. Dossier 4200. 1921.
8. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 66. Л. 164–165.
9. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 66. Л. 23.
10. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 66. Л. 20–21.
11. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 66. Л. 22.

12.ГА РФ Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 605. Л. 91.

13.ГА РФ Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 271. Л. 33–35

II. Литература

На русском языке:

14.Алеппский П. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века // Пер. с араб. Г.Муркоса. М.: Университетская типография, 1900. 245 с.

15.Алимова А.Н. Антун Сааде и идеология пансирианизма. Ислам в современном мире. Т.14, № 1, 2018. 209-222 с.

16.Базили К.М. Сирия и Палестина под турецким владычеством // М.: «Мосты культуры», 2007. 459 с.

17.Березин И.Н. Православная и другие христианские церкви в Турции // СПб, 1855. 1-28 с.

18.Березин И.Н. Христиане в Месопотамии и Сирии / Москвитянин, № 17, 1854. 1-28

19.Де Голль, Шарль. Военные мемуары. 1942 – 1944 гг. М.: АСТ Астрель, 2003. 814 с.

20.Копоть Е.М. К вопросу об интерпретации греко-арабского противостояния и влияния России в Антиохийском патриархате во второй половине XIX в. (по материалам АВПРИ) // Вестник Московского Университета, № 3, 2011. 31-38 с.

21.Кузнецов А.А. Политический процесс в Ливане на рубеже XX-XXI веков // М.: Институт Ближнего Востока, 2017. 224 с.

22.Куликова К.Е. Антиохийская православная церковь: страницы истории и сегодняшний день. Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского, № 4 (1), 2011. 299-311 с.

23.Крымский А.Е. Письма из Ливана (1896-1898) // М.: Наука, 1975. 342 с.

- 24.Кфури, Искандер. Русские в Ливане. // Российские соотечественники в Ливане: история и современность. / под ред. Воробьев С.А. Бейрут: Chamas for printing and publishing, 2010. 19-29 с.
- 25.Кюине В. Сирия, Ливан и Палестина. Выпуск 3: Бейрутский вилает / СПб: ИППО, 1900. С. 11.
- 26.Наумкин В.В. Современный конвергентный арабский национализм в зеркале исторической памяти. DOI: 10.17976/jpps/2021.06.04. // Полис. Политические исследования. № 6. 2021. 42-59 с.
- 27.Новичев А.Д. История Турции. Эпоха феодализма (XI–XVIII века). В 4 т. Т.1 Л.: Изд-во Ленингун-та, 1963. 314 с.
- 28.Ланда Р.Г. История Ливана XX века. М.: ИВ РАН, 2016. 264 с.
- 29.Лебедев А.П. История Греко-Восточной церкви под властью турок: от падения Константинополя (в 1453 г.) по настоящее время // СПб: «Издательство Олега Абышко», 2012. 704 с.
- 30.О путешествии Его Святейшества святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия на Ближний Восток // Журнал Московской патриархии. 7 июля 1945 г. 9-10 с.
- 31.Митрополит Григорий. Поездка на Ближний Восток // Журнал Московской Патриархии. 12 декабря 1946 г. 4-8 с.
- 32.Панченко К.А. Социально-политические и культурные процессы в православной общине Ближнего Востока (XIV – нач. XIX вв.) / Диссертация, д.и.н.; МГУ им. М.В. Ломоносова. М., 2013. 518 с.
- 33.Панченко К.А. Ритмы истории христианского Востока. Попытки обобщения // Вестник Московского университета, 2012, №4. 3-19 с.
- 34.Рансимен С. Великая Церковь в пленении / Пер. с англ. Л.А. Герд. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. 101 с.
- 35.Саксонский, Максимилиан. Мысли по вопросу об унии церквей (пер. с французского Сахаров Н.Н.) // Богословский Вестник. 1911. Т.1. №2. 320-345 с.

- 36.Сарабьев А.В. Проблемы межконфессиональных отношений в сирии и ливане (с начала периода независимости до конца XX в.) / Диссертация, д.и.н.; ИВ РАН. М., 2024. 496 с.
- 37.Сарабьев А.В. Дома, за рубежом. Миграции христиан Сирии и Ливана (вторая половина XIX – первая половина XX в.) / М.: ИВ РАН, 2012. 324 с.
- 38.Сарабьев А.В. Американский антиколониализм на марше: меморандум против мандатной политики Франции в Сирии // Закат на Востоке. От начала к концу Версальско-Вашингтонской системы (отв. ред. Милеев Д.А.), М.: ИВ РАН, 2023. 117-138 с.
- 39.Симонов В.В. Общая история церкви. В 2 т. Т.2, М.: Наука, 2017. 368 с.
- 40.Смилянская И.М., Горбунова Н.М., Якушев М.М. Сирия накануне и в период младотурецкой революции // М.: Индрик, 2015. 462 с.
- 41.Соколов И.И. Антиохийская Церковь: очерк современного ее состояния. СПб: Типография В.О.Киршбаума, 1914. 96 с.
- 42.Якушев М.И. Первый патриарх-араб на антиохийском престоле // Восточный архив, №14-15, 2006. 99-106
- 43.Филиппов А.А. Концепция арабского национализма в идеологии Мишеля Афляка // Институт государственного управления Академии управления при президенте Республики Беларусь, №4 (29), 2008. 111 с.
- 44.Хисамов Р. И. Ливан: конфессиональный парламентаризм на современном этапе // Межэтническое и межконфессиональное взаимодействие в условиях глобализации: на пути к формированию гражданской идентичности: (сборник статей) / Казань: Изд. «ТАИ», 2012. 397-410 с.
- 45.Чумаченко Т.А. В русле внешней политики сталинского руководства // Вестник Челябинского государственного университета, 2014. № 22(351). 142-148 с.

На английском языке:

46. Abu-Nimer Mohammed, Khoury Amal, Welty Emily. *Unity in Diversity: Interfaith Dialogue in the Middle East*. // Washington D.C.: United States Institute for Peace Press, 2007. 285 p.
47. Abul-Husn, Latif. *The Lebanese Conflict: Looking Inward* // Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1998. 171 p
48. Al-Azzawi, Jehan. *The Appeal of Communism among the Lebanese Shi'a, 1943-75* // *Die Welt des Islams*, Vol. 59, № 3/4, 2019. 313-338 p.
49. Antonius, George. *The Arab Awakening*. // Philadelphia : J.B. Lippincott Company, 1939. 492 p.
50. Faour, Muhammad. *Religion, Demography, and Politics in Lebanon* // *Middle Eastern Studies*, Vol.43, № 6, 2008. 909-921
51. Farheen, Azra. *Mohammad Ali Pasha and his Contribution to the Modernisation of Egypt* : PHD Thesis / Aligarh Muslim University. 2012. 171 p.
52. Barkan, Ömer Lütfü. *Research on the Ottoman Fiscal Surveys* / Ed. by M. Cook; *Studies in the Economic History of the Middle East*, Univ. of London. London: Routledge, 1970. 163-171 pp.
53. Chamie, Joseph. *The Lebanese Civil War: An Investigation into the Causes* // *World Affairs*, Vol. 139, №. 3, 1976/77. 171-188 pp.
54. Colak, Hasan. *The Orthodox Church in the Early Modern Middle East: Relations between the Ottoman Central Administration and the Patriarchates of Antioch, Jerusalem and Alexandria* // Ankara: Turk Tarih Kurumu, 2015. 282 p.
55. Choueiri, Youssef. *Arab Nationalism: a History: Nation and State in the Arab World* // NJ: Wiley-Blackwell, 2000. 284 p.
56. Cragg, Kenneth. *The Arab Christian: A History in the Middle East* // London: Mowbray, 1991. 340 p.
57. Dagher, Carol. *Bring Down the Walls: Lebanon's Postwar Challenge* // NY: St. Martin's Press, 2000. 254 p.

- 58.Dawisha, Adeed. Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair // Princeton: Princeton University Press, 2003. 368 p.
- 59.Dekmerjian, Hrair. Patterns of Political Leadership: Lebanon, Egypt, Israel // NY: SUNY Press, 2010. 323 p.
- 60.El-Khazen, Farid. The Communal Pact of National Identities // London: Center for Lebanese Studies, 1991. 12-68 pp.
- 61.Entelis, John P. Ethnic Conflict and the Reemergence of Radical Christian Nationalism in Lebanon // Journal of South Asian and Middle Eastern Studies, Vol 2, No. 3, 1979. 6-25 pp.
- 62.Fawwaz, Leila Tarazi. Merchants and Migrants in Nineteenth Century Beirut // London: Harvard University Press, 1983.
- 63.Fersan, Elian. Syro-Lebanese Migration (1880-Present): “Push” and “Pull” Factors // Middle East Institute, Washington, DC, 2010.
- 64.Firro, Kais. Lebanese Nationalism versus Arabism: From Bulus Nujaym to Michel Chiha // Middle Eastern Studies, Vol. 40, No. 5, 2004
- 65.Freedman, Robert. Moscow and the Middle East: Soviet Policy Since the Invasion of Afghanistan // Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- 66.Golan Galia. Soviet Policies in the Middle East: From World War Two to Gorbachev // Cambridge: Cambridge University Press, 1990
- 67.Haddad, Robert. Syrian Christians in Muslim society: an Interpretation // N.J.: Princeton University Press, 1970. 132 p.
- 68.Hage, Ghassan. Nationalist Anxiety or the Fear of Losing Your Other // The Australian Journal of Anthropology, 1996, Vol 7, No. 2.
- 69.Hanf, Teodor. Coexistence in Wartime Lebanon: Decline of a State and Rise of a Nation // London: I.B. Tauris, 2015.
- 70.Harris, William. Challenges to Democracy in the Middle East. Markus Wiener Publishers, 1997.
- 71.Himadeh, Sa'id. Economic Organization of Syria // Beirut: American University of Beirut, 1936. 466 p.

- 72.Hitti, Nassif. The Foreign Policy of Lebanon: Lessons and Prospects for the Forgotten Dimension // Oxford: Center for Lebanese Studies, 1989
- 73.Hourani, Albert. Minorities in the Arab World // London: Oxford University Press, 1947.
- 74.Hourani, Albert. Syria and Lebanon: A Political Essay // London: Oxford University Press, 1946
- 75.Hopwood, Derek. The Russian Presence in Syria and Palestine 1843-1914 // Oxford: Clarendon Press, 1969.
- 76.Howard, Harry. The King-Crane Commission: an American Inquiry in the Middle East // Beirut: Khayats, 1963.
- 77.Hudson, Michael. The Precarious Republic: Modernization in Lebanon // Brooklyn College of the City University of New York, Colorado: Westview Press, 1985.
- 78.Iliya F. Harik. Politics and Change in the Traditional Society in Lebanon 1711-1845 // Princeton: Princeton university press, 1968.
- 79.Issawi, Charles. The Fertile Crescent 1800-1914 // Oxford: Oxford University Press. 1988. 528 p.
- 80.Jonhson, Michael. All Honourable Men: The Social Origins of War in Lebanon // NY: LB.Tauris Publishers, 2001
- 81.Kaufman, Asher. Phoenicianism: The Formation of an Identity in Lebanon of 1920 // Middle Eastern Studies, Vol. 37, № 1.
- 82.Kardahji Nick Chafic. A Deal with the Devil: The Political Economy of Lebanon 1943-75 / PHD Thesis, University of California, 2015.
- 83.Kilborne, Mary. The Greek Orthodox Community in Syria and Lebanon in the Twentieth Century / Master's Thesis, American University of Beirut, 1952.
- 84.Khalifah, Bassam. The Rise and Fall of Christian Lebanon // London: York Press LTD, 2001. 216 p.
- 85.Khater, Lea Bou. The labour movement in Lebanon // Manchester: Manchester University Press, 2022

- 86.Kramer, Martin. Arab Awakening and Islamic Revival. // The Politics of Ideas in the Middle East. N.J.: Transaction Publishers, 2008. 297 p.
- 87.Lewis, Bernar. The Arabs in History // NY: Oxford University Press, 2002. 256 p.
- 88.Longrigg Stephen H. Syria and Lebanon under French Mandate // Royal Institute of International Affairs. London – New York – Toronto: Oxford University Press, 1958. 404 p.
- 89.Manduchi, Patrizia. Arab Nationalism(s): Rise and Decline of an Ideology. // Oriento Moderno, 2017. Vol.97. 4-35 pp.
- 90.Malik, Charles. Christianity in the Near East // Beirut: Charles Malik Institute, 1951. 22 p.
- 91.Malik, Charles. The Near East: The Search for Truth // Beirut: Charles Malik Institute, 1952. 32 p.
- 92.Malik Charles. The Lebanon we Want to Build up // Beirut: Charles Malik Institute, 1980. 16 p.
- 93.Nasrallah, Tony. Charles Malik: Biography and Achievements (1906-1987) // Beirut: Institute of Lebanese Thought at Notre Dame University – Louaize, 2011. 22 p.
- 94.Moos, Oliver. Lebanon: the rise of Christian nationalism – Interview with Maximilian Felsch // Religioscope, 2014.
- 95.O'Ballance, Edgar. Civil War in Lebanon (1975-92) // NY: Palgrave Macmillan, 1998. 258 p.
- 96.Ouahes, Idir. Syria and Lebanon under the French Mandate: Cultural Imperialism and the Workings of Empire // London — New York: I.B. Tauris, 2018. 328 p.
- 97.Pearse, Richard. Three Years in Levant. // London: Macmillan, 1949. 294 p.
- 98.Pipes, Daniel. Greater Syria: The History of an Ambition // NY: Oxford University Press, 1992. 256 p.
- 99.Phares, Walid. Lebanese Christian Nationalism: The Rise and Fall of an Ethnic Resistance // NY: Lynne Rienner Publisher, 1995. 251 p.

100. Rustum, Asad. The Church of the City of God: Great Antioch // Beirut: Librarie St.Paul, Vol. 3, 1988. 410 p.
101. Roussos, Sotirios. Diplomacy and Communal Identity: Greece and the Greek Orthodox in Syria and Lebanon, 1919-1940 // Chronos Revue d'Histoire de l'Université de Balamand, Vol. 1, 1998. 1-64 pp.
102. Rowayheb, Marwan. Ethnic Mobilization, Political Power and Resources: The Case of the Greek Orthodox of Lebanon during the Civil War (1975-1988) / PHD Thesis. University of London, 2001. 371 p.
103. Salloukh, Bassel. Politics of Sectarianism in Post War Lebanon // London: Pluto Press, 2015. 241 p.
104. Seikaly, Samir. Constantine Zurayk: Beginnings, 1931–1939 // Nadia M. E-C., Choueiri L., Orfali B. (eds.). American University of Beirut, 2016. 295-303 pp.
105. Shemann, Alexander. Eastern Orthodoxy // NY: Holt, Rinehart and Winston, 1963. 343 p.
106. Snider, Lewis W. The Lebanese Forces: their Origins and Role in Lebanon // Baltimor: Maryland University, 1982. 43 p.
107. Sozer, Brendan. Development of Proxy Relationships: a Case Study of the Lebanese Civil War // Small Wars and Insurgencies, Vol. 27, № 4, 2016. 636-658 pp.
108. Suleiman, Michael. Political Parties in Lebanon // NY: Cornell University Press, 1967. 326 p.
109. Tibi, Bassam. Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State // UK: Macmillan, 1997. 382 p.
110. Traboulsi, Fawwaz. Social Classes and Political Power in Lebanon // Berlin: Heinrich Böll Stiftung, 1994. 134 p.
111. Yamak, Labib Zuwiyya. The Syrian Social Nationalist Party: An Ideological Analysis // Harvard University Press, 1966. 177 p.
112. Yonker, Carl. Rise and Fall of Greater Syria // Berlin: Walter de Gruyter, 2021. 291 p.

113. Wagstaff, Malcolm. J. A Note on Some Nineteenth-Century Populations Statistics for Lebanon // British Society for Middle East Studies, 1986, Vol. 13, No. 1. 27-35 pp.
114. William, Harris. Lebanon: A History, 600-2011 // NY: Oxford University Press, 2012.
115. Zisser, Eyal. The Syrian Phoenix — the Revival of the Syrian Social National Party in Syria // Die Welt des Islams, Vol 47, No 2, 2007. 188-206 pp.
116. Zogreib P. Lebanese Christian nationalism: A theoretical analyses of a national movement / Master's Thesis, Northeastern University, 2013. 83 p.

На французском языке:

117. Albert-Sorel, Jean. Le mandat français et l'expansion économique de la Syrie et du Liban // Paris: Giard (Marcel), 1929. 259 p.
118. Ammoun, Denise. Histoire du Liban contemporain // Beyrouth: Librairie Arthème Fayard, 1997. 530 p.
119. Apostolopoulos, Dimitris. Les mécanismes d'une conquête: adaptations politiques et statut économique des conquies dans le cadre de L'Empire Ottoman // Athens: Colloque international d'histoire, 1986. 191-204 pp.
120. Barkan, Ömer Lütfü. Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'Empire Ottoman aux XVe et XVIe siècles // Journal of the Economic and Social History of the Orient, Vol 1, No 1, 1957. 1-11 p.
121. Bekhazi, Rita. Unité et différenciation de la décision politique chrétienne: cas de la communauté grecque orthodoxe (1943 - 1989) / PHD Thesis Université Saint Joseph, 1989. 96 p.
122. Chrysostomos, Papadopoulos. Les privilèges du patriarcat oecuménique dans l'Empire Ottoman // Paris: R. Guillon, 1924, 1924. 386 p.
123. Davie, May. Atlas historique des orthodoxes de Beyrouth et du Mont Liban, 1800-1940 // Université de Balamand, 1999. 109 p.

124. Davie May. Au prisme de l'altérité, les orthodoxes de Beyrouth au début du XIX^e siècle // *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, №107-110, 2005. 161-182 pp.
125. Davie, May. Ville, notables et pouvoir : les orthodoxes de Beyrouth au XIX^e siècle // *Cahiers de la Méditerranée*, Vol. 45, № 1, 1992. 183-202 pp.
126. De Bar, Luc-Henry. Les communautés confessionnelles du Liban. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 1983. 238 p.
127. Dubar, Claude, Nasr, Salim. Les classes sociales au Liban // Paris: Cahiers de la fondation nationale des sciences politiques, 1976. 365 p.
128. Eddé, Clara. Démographie des maronites à Beyrouth au XIX^e siècle / Univ. Saint-Joseph. Mémoire de Maîtrise préparée sous la direction de prof. Raoul Assaf. Beyrouth, 1995. 161 p.
129. Husseini, Salma. La redistribution territoriale des Chrétiens au Liban // *Les Cahiers de L'Orient*, Vol 32/33, 1994. 145-174 pp.
130. Janin, Raymond. Les Églises orientales et les rites orientaux // Paris: Bonne Presse, 1923. 720 p.
131. Khoury, Gerard. Une tutelle coloniale: Le mandat français en Syrie et au Liban // Paris: Belin, 2006. 536 p.
132. Labaki, Boutros. Les chrétiens du Liban (1943-2008): prépondérance, marginalisation et renouveau confluentes méditerranée, Vol 3, № 66, 2008. 99-116 pp.
133. Labaki Boutros, Rjeily Khalil Abou. Bilan des guerres du Liban (1975-1990) // Paris: L'Harmattan, 1993. 255 p.
134. Labaki, Boutros. Introduction à l'histoire économique du Liban, soie et commerce extérieur en fin de période Ottomane, 1840-1914 // Beyrouth: Librairie Orientale, 1984. 433 p.
135. Mitri, Tarek. Conscience de soi de rapport à autrui chez les orthodoxes au Liban / Phd thesis, Université Paris – Nanterre, 1985. 499 p.

136. Panzac, Daniel. Commerce et commerçants des ports du Liban Sud et de Palestine (1756-1787) // Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, № 55-56, 1990. 75-93
137. Rabbath, Edmond. La formation historique du Liban Politique et constitutionnel // Publications de l'Université libanaise, Beyrouth: Librairie orientale, 1973. 586 p.
138. Rizk, Raymond. Le Mouvement de la jeunesse orthodoxe du patriarcat d'antioche. Istina Journal Vol. VI, 2011. 359-378 pp.
139. Rondot, Pierre. Les chrétiens d'Orient // Paris: J. Peyronnet et Cie, 1955. 304 p.
140. Semaan, May. La perception politique des grecs-orthodoxes au Liban : Thèse pour le doctorat / Centre d'études orthodoxes d'Antioche, 1983. 244 p.
141. Thearvic M. Hiérarchie et population du patriarcat orthodoxe d'antioch // Échos D'Orient, 1900. 143-147 pp.
142. Thibaut, Jaulin. Démographie et politique au Liban sous le mandat. Les émigrés, les ratios confessionnels et la fabrique du Pacte National // Histoire&Mesure, 2009, Vol.1. 189-210 pp.
143. Valognes, Jean-Pierre. Vie et mort des chrétiens d'orient. Les Chrétiens du Liban // Librairie Arthème Fayard, 1994. 972 p.
144. Vaumas, Etienne de. La répartition confessionnelle au Liban et l'équilibre de l'Etat Libanais // Revue de géographie alpine, Vol 43, №3, 1955. 511-603 pp.
145. Wailly Henry. Liban, Syrie: le mandat: 1919-1940 // Paris: Perrin, 2010. 336 p.

На арабском языке:

146. Аль-Кайс, Фаиз. Хизб аль-баас аль-араби аль-иштираки фи любнан. аль-джуз аль-авваль (Арабская социалистическая партия Басс в Ливане. Часть первая) // Бейрут: Дар аль-Фараби, 2017. 240 с.

147. Аль-Акль, Джихад. Аль-хиджра аль-хадиса мин Любнан (Современная эмиграция из Ливана) // Бейрут: Дар ва-Мактабат ат-Турас аль-Адаби, 2010. 447 с.
148. Афляк, Мишель. Фи сабиль аль-баас, аль-джуз аль-авваль (На пути возрождения. Часть первая) // Бейрут: Дар ат-Талиа лин-Нашр ва-ат-Тиббаа, 1973. 318 с.
149. Аль-Бустани, Бутрус. Хутба фи адаб аль-араб (Речь в арабской литературе) // Бейрут: Дар Нильсун, 1859. 86 с.
150. Ганма, Амжад. Джам'ийат аль-'урва аль-вуска наш'атуха ва-нашататуха (Общество «Аль-урва аль-вуска»: его основание и деятельность) // Бейрут: Рияд ар-Раис, 2002. 282 с.
151. Зурайк, Константин. Фи аль-ма'рака аль-хадара (В борьбе за цивилизацию) // Бейрут: Дар аль-'Ильм лиль-Малайин, 1964. 426 с.
152. Зурайк, Константин. Нахну ва-аль-мустакбаль (Мы и будущее) // Бейрут: Дар аль-'Ильм лиль-Малайин, 1980. 362 с.
153. Зурайк, Константин. Аль-ва'й аль-кавми (Этническое самосознание) // Бейрут: Дар аль-Макшуф, 1939. 239 с.
154. Мусаввах Жорж. Махаттат фи назарат аль-урдузукс аль-антакийин иля аль-ислам ва-аль-муслимин хияляль аль-карн аль-ишрин (Этапы развития взглядов православных-антиохийцев на ислам и мусульман в XX в.) // Тарих канисат антакийя лир-рум аль-урдузукс: айя хусусийя? / под ред. Жорж Ходр. Бейрут: Маншурат Джамиат аль-Баламанд, 1999. 358 с.
155. Митри, Тарек. Аль-вахда ва-ат-танавву' ва-калям аль-хувийя 'инд аль-урдузукс фи Любнан мунзу аль-'ам 1920 (Единство, разнообразие и риторика идентичности православных в Ливане с 1920 г.). / под ред. Жорж Ходр. Бейрут: Маншурат Джама'ат аль-Баламанд, 1999. 319-339 с.
156. Митри, Тарек. Аль-масихиун аль-шаркийун ва-аль-ислам: кира'а фи тарих аль-афгар ва-аль-маша'ир ва-аль-мавакиф (Восточные христиане и ислам: размышления над историей идей, чувств и позиций) // Сутур мустакими би-ахруф му'тарраджа: ан аль-масихийн аль-шаркийин ва-аль-

- ‘алакат бейн аль-масихийн ва-аль-муслимин / под ред. Тарек Митри. Бейрут: Маншурат Джамиат аль-Баламанд, Дар ан-Нахар, 2007. 29-77 с.
157. Митри, Тарек. Ва’й аз-зат ‘инд лиль-масихийн аль-урдузукс фи любнан аль-муасыр (Самоидентификация православных в современном Ливане) // Сутур мустакима би-ахруф мутарриджа: ан аль-масихийн аль-шаркийин ва-аль-‘алакат бейн аль-масихийн ва-аль-муслимин / под ред. Тарек Митри. Бейрут: Маншурат Джамиат аль-Баламанд, Дар ан-Нахар, 2007. 119-143 с.
158. Сааде, Антун. Аль-мухадарат аль-‘ашр (десять лекций) // Бейрут: Дар Фикр аль-Абхас ва-ан-Нашр, 2018. 200 с.
159. Сааде, Антун. Нушу’ аль-Умам. (Возникновение наций) // Бейрут: Джамиа аль-амрикия фи Бейрут, 1951. 183 с.
160. Сааде, Антун. Аль-макалят ас-сиясийя: аль-джинсийят ас-сурийя ва-аль-любнанийя ва-аль-филястынийя (Политические статьи: сирийская, ливанская и палестинская национальности) // URL: <https://antoun-saadeh.com/works/book/book1/44>
161. Сааде, Джибраил. Набда фи тарих ва-та’сис (Краткая история создания Православного молодежного движения) // антакия татадждад: шахадат ва-нусус, 1942-1992 (Обновление Антиохийской Церкви) \ Бейрут: Маншурат ан-Нур, 1992. 9-26 с.
162. Салиба, Игнатиус. Аль-каниса аль-антакийя аль-урсузуксийя (Антиохийская православная церковь) // Бейрут: Дар Китаб аль-‘Азиз, 1992. 223 с/
163. Трад, Искандер. Тарих бани Трад (История семьи Трад) // Египет: Мактабат ‘Улюм ан-Насаб, 1923. 29 с.
164. Тарих аль-азма ас-сиясийя фи Любнан: 1957-1958 (История политического кризиса в Ливане: 1957-1958) // Амман: Дар аль-Халидж, 2007. 282 с.
165. Фарах Антун. Ибн Рушд ва-фальсафатуху (Ибн Рушд и его философия) // Бейрут: Дар аль-Фараби, 1988. 352 с.

166. Фи аль-тизам шу'ун аль-ард (Приверженность земным делам) // Антакия Татаджаддад: Шахадат ва-Нусус, 1942-1992 (Обновление Антиохийской Церкви: свидетельства и тексты) / под ред. Жорж Ходр. Бейрут: Маншурат ан-Нур, 1990. 294-298 с.
167. Игнатий Ар-Рабиа. Фи аль-мас'аля аль-любнанийя аль-масыр аль-масихи (Ливанский вопрос: судьба христианства) // Бейрут: Марказ ад-Дирасат аль-Урдузукс аль-Антаки, 1989. 57 с.
168. Лейла, Зуд. Виллиан Хауи: аль-ка'ид аш-шахид (Виллиан Хауи: командир и мученик) // Бейрут: Даргам, 2014. 251 с.
169. Ходр, Жорж. Аль-масихийя аль-арабийя ва-аль-гарб // Ат-Таб'а аль-Арабийя аль-Уля (Арабы-христиане и Запад \ Первое арабское издание) // Аль-Масихиун аль-Араб: Дирасат ва-Мунакашат (Арабы-христиане: исследования и обсуждения) / под ред. Ильяс Хури. Бейрут: Муассасат аль-Абхас аль-Арабийя, 1981. 83-98 с.
170. Хури, Антун. аль-харб фи Любнан (Аль-Джуз' аль-Авваль): 1975-1976 (Война в Ливане (часть первая): 1975-1976) // Бейрут: Марказ И'лям ва-Тавсик, 1976. 168 р.
171. Хури, Антун. аль-харб фи Любнан (Аль-Джуз' ас-Сани): 1975-1976 // (Война в Ливане (часть вторая): 1975-1976) // Бейрут: Марказ И'лям ва-Тавсик, 1976. 260 р.
172. 'Узма, Азиз. Константин Зурайк: 'араби лиль-карн аль-'ишрин (Константин Зурайк: араб XX в.) Бейрут: Муассасат ад-Дирасат аль-Филястынийя, 2003. 296 с.

На турецком языке:

173. Karal, Enver. Gülhane Hatt-i Hümayûnunda Batının Etkisi // Türk Tarih Kurumu, Belleten c. XXVIII, sayı 112. 1964. 581-602 pp.

III Газетные статьи

На арабском языке:

174. Хазим яльтаки Хелю, Шаммун ва вуфудан: на'амал ан янтахи му'атарам Бкерке иля иджтима'а аля мустава ватани ва рухи (Хазим встречается с Хелу, Шаммуном и делегацией: надеемся, что конференция в Бкерке станет началом всенародного духовного съезда) // *Ас-Сафир*, 13.01.1984.
175. Батриарк... ва муна'вара (Патриарх... и шатания) // *Ас-Сафир*, 6.02.1981.
176. Тауки'а кабля зухр аль-яум фи Димащк (Подписание перед полуднем сегодня в Дамаске) // *Аль-Анвар*, 27.12.1985.
177. Ат-тажамму' аль-урсузукси юнхи вад'у баянихи // *Ас-Сафир*, 23.07.1976
178. Халь мащру'а аль-иттифак ябка' ка'биян ли-та'адилихи ба'ад тауки'ихи? (Можно ли будет внести поправки в проект соглашения после его подписания?) // *Ан-Нахар*, 28.12.1985.
179. Мащру'а иттифак ли-халль аль ватани фи Любнан: нус аль-иттифак аллязи вуккиа' фи димащк (Проект договора «Национальное решение для Ливана»: текст договора, который был подписан в Дамаске) // *Ан-Нахар*, 29.12.1985.
180. На'аман: хадаф «аль-мащру'а аль-масихи» тамс аль-иттфак ас-суляли (Нааман: целью «христианского проекта» является нивелирование тройственного соглашения» // *Ас-Сафир*, 24.06.1986.
181. Аль-Катаиб туксиф аль-Кура (Катаиб обстреливает Аль-Кура) // *Ас-Сафир*, 28.02.1984.
182. Инфижар амни муфажи'у фи аль-Кура (Безопасность в Куре нарушена) // *Ас-Сафир*, 12.07.1984.
183. Ра'ад: «аль-мащру'а аль-масихи» ля юмассиль аль-масихийин (Ра'ад: «христианский проект не представляет христиан) // *Ас-Сафир*, 20.05.1986
184. Ащкар: аль-мащру'а аль-масихи сайхуни ва аль-хасм аль-'аскяри вахдуху аль-халль (Ащкар: «христианский проект» сионистский и единственное решение это военная победа») // *Ас-Сафир*, 23.05.1986.

185. Салим Ма'алюф: аса' ли-инща' аль-милиция аль-урсузукия (Салим Маалюф: «моя цель – создание православной милиции») // *Ас-Сафир*, 18.01.1984
186. Салим Ма'алюф: аса' ли-мальмаляти аль-урсузукийин ан-накымин ли-ажа'аль минхум нуват милиция (Салим Маалюф: «моя цель заключается в объединении выражающих недовольство православных, что сделать их ядром ополчения») // *Аль-Анвар*, 18.01.1984
187. Аль-машру'а аль-масихи фащиль ва сакыт (Христианский проект провален) // *Ан-Нахар*, 29.05.1986.
188. Ар-рабитат аль-масихийя ва ляджнат аль-бухус тубхасан вад'у амни фи Захле (Христианская лига и исследовательский комитет обсудили ситуацию в сфере безопасности в Захле) // *Аль-Анвар*, 20.06.1981
189. Кансух: аль-машру'а мусамма би-аль-масихи тасвик ли мухаттат амрики-сайхуни (Кансух: христианский так называемый «проект» служит интересам США и Израиля) // *Ас-Сафир*, 23.05.1986
190. Маджлис аль-вузара'а аль-яум: джалъсатан ли канун аль-интихаб: аз-зия'да: 5 ши'а, 5 сунни, 4, маварина, 3 урсузукси, 2 кясулик, 1 аклият (Совет министров сегодня: две сессии по избирательному праву: увеличение: 5 для шиитов, 5 для суннитов, 4 для маронитов, 3 для православных, 2 для католиков, 1 для меньшинств) // *Ас-Сафир*, 15.06.1992.
191. Батриарк ар-рум аль-урсузукс Игнатиус Ар-Рабиа ли-ас-сафир: аль-вахдат аль-масихийя ля та'ани аль-'амаль аля изаляти аль-ахар (Патриарх Антиохийской церкви Игнатий IV газете «Ас-Сафир»: христианское единство не означает изоляцию других) // *Ас-Сафир*, 29.01.1998
192. Кяниса ва ан-нащат ас-сияси (Церковь и политическая активность) // *Ан-Нахар*, 12.12.1998.
193. Му'атамар аль-хивар аль-масихи аль-ислями фи Бейрут (Мусульмано-христианская конференция по диалогу в Бейруте) // *Ас-Сафир*, 29.02.1992

194. Аль-Хивар аль-ислями аль-масихи фи Ба'альбек (Мусульмано-христианский диалог в Баальбеке) // *Ас-Сафир*, 20.03.1993
195. Ляджна аль-хивар аль-ислями аль-масихи такаддама варака амаляха фи Тарабулус (Комиссия по мусульмано-христианскому диалогу представила документ по своей работе в Триполи) // *Ас-Сафир*, 30.01.1995.
196. Аль-Урсузукс юхаддидун маукифихима мин аль-ауда'а (Православные определяют свои позиции исходя из ситуации) // *Ас-Сафир*, 18.10.1983
197. Таки ад-Дин ющейид би-ль-мукарра'т аль-урсузукийя (Таки ад-Дин поддержал позицию православных) // *Ас-Сафир*, 19.10.1983
198. Ас-Сафир ма'а аль-мушарики'ин фи надвати ад-дирасат аль-ислямийя аль-масихийя: хивар хауля ат-таджриба ва кубуль тамхидан ли-инща' аль-ма'ахад (Ас-Сафир с участниками форума христиано-мусульманских исследований: диалог по опыту и принятия пути по созданию исследовательского центра) // *Ас-Сафир*, 26.05.1995.
199. А'н Даур аль-Урсузукс фи аль-Киян аль-Любнани. (Роль православных христиан в образовании Ливана) // *Ан-Нахар*, 2020.
200. Шарль Даббас: аль-урсузукси аллязи кяна авваль раис лиль-джумхурийяти аль-любнанияти (Шарль Даббас: первый православный на посту президента Ливанской Республики) // *Ас-Сафир*, 26.09.2007
201. Батриарк Ильяс ар-Рабиа ястакбаль Сааде (Патриарх Илия IV посещает Сааде) // *Ас-Сафир*, 13.07.1978
202. Кадат аль-хизб аш-шуюи' 'ында Батриарк Ильяс ар-Рабиа (Руководство коммунистической партии в гостях у патриарха Илии IV) // *Ас-Сафир*, 28.08.1975
203. Аль-мажма'у аль-антаки аль-урсузукси йад'у иля кифах ли илха' ат-Таифийя (Собрание Антиохийской церкви призвало к борьбе за отмену конфессионализма) // *Ас-Сафир*, 24.08.1975
204. Вафд урсузукс язур батриарк Хазим (Православная делегация посетила патриарха Хазима) // *Ас-Сафир*, 20.10.1979

205. Батриарк хазим язур Бейрут (Патриарх Хазим посетил Бейрут) // *Ас-Сафир*, 15.12.1984
206. Матрания Бейрут ли-р-рум аль-урсузукс: тастахрибу таджахуль ат-таифа ау иксааха (Архиепископство Бейрута: удивляет игнорирование и исключение общины) // *Ас-Сафир*, 27.09.1983
207. Хазим: аль-урсузукс лейсу дуйуфан фи билядихим. (Хазим: «православные не гости в своей стране») // *Ас-Сафир* 17.01.1984

На французском языке:

208. Les Réactions au Scrutin Municipal dans la Capitale Boutros Appelle l'Etat à Régler une fois pour toutes le Problème des Chrétiens Hariri: un Plébiscite pour la Coexistence à Beyrouth // *L'Orient-le Jour*, 09.06.1998

Материалы СМИ

209. Арус аль-джануб: истишхадийа Сана Мхаидли (Невеста юга: мученический подвиг Саны Мхаидли) // URL: <http://www.ssnp.info/index.php?article=62274>
210. Фи кальб аль-джабха аль-лубнанийа (В сердце «Ливанского фронта») // URL: <https://www.lebanese-forces.com/2019/02/13/sayidat-el-bir-3/>
211. Харака аш-шабиба аль-урсузуксийа: захира нахдавийа ва ирс мустадам (Православное молодежное движение: феномен подъема и устойчивого наследия). // URL: <https://fliphtml5.com/bookcase/mcbs> (дата обращения: 19.09.23).

Интервью

212. Интервью с главой сирийского отделения Императорского православного палестинского общества (ИППО).