

*К.Е. Куликова*  
**Христианско-мусульманский диалог:  
позиция Антиохийского патриархата**

Проблема межрелигиозного диалога приобретает подлинное звучание и глубину, если этот диалог происходит не только на уровне религиозных структур и организаций, но и сопровождается каждодневными непосредственными контактами последователей разных религий. Подтверждение тому — опыт ближневосточных христиан, их многовековое сосуществование с мусульманским окружением. Однако особенностью отношений ближневосточных христиан с мусульманским большинством являлось то, что выходцы из этой группы начиная со второй половины XIX в. конструировали оптимальную модель сосуществования последователей двух вероисповеданий Ближнего Востока, в становлении которой в азиатской части арабского мира наиболее заметна была роль представителей православной общины, внесших серьезный вклад в формирование идей секулярного арабского национализма. Необходимым элементом этого процесса было формулирование комплекса взглядов на ислам и сосуществование религиозных общин в обществе, объединенном арабской цивилизационной, культурной и языковой базой.

## I

Важнейшей причиной, определившей, в конечном итоге, стремление ближневосточных православных выработать этот комплекс взглядов, стала османская система миллетов и, как ее следствие, — греческое господство над Антиохийской и Иерусалимской церквями. Это обстоятельство и стало катализатором выбора православными общей с мусульманами судьбы в противовес маронитам и униатам, в большинстве своем ассоциировавших себя с Западом.

Унижения, которым подвергались православные арабы как со стороны греческой церковной иерархии, считавшей их неспособными

ми самостоятельно блюсти чистоту православия, так и со стороны католических и протестантских миссионеров, в учебных заведениях которых православные получали образование, привели к относительно раннему становлению в арабской православной общине националистических настроений. Поначалу развитие национального самосознания в православной среде было направлено на сферу культуры и религии, когда ее элита понимала свое культурное наследие в первую очередь как часть арабской цивилизации, что подтверждало внимание, которое эта элита проявляла к изучению арабского языка, классической поэзии и литературе.

Вероятно, на первых порах интерес православных к исламской культуре и их подчеркнутая лояльность по отношению к султанскому правительству шли в контексте известного поствизантийского изречения «лучше турецкая чалма, чем папская тиара» и попыток опереться на османские власти в борьбе с греческим клиром за контроль над Церковью, с одной стороны, а также с посягательствами католических и протестантских миссионеров — с другой. Союзником православных арабов в этой борьбе стала Россия, влияние которой в регионе на протяжении XIX в. неуклонно росло.

Ориентация на продвижение арабской культуры и языка проявилась в становлении сети учебных заведений, создававшихся на деньги общины под контролем Патриархии или в рамках ее отдельных епархий. Несмотря на господство греческого клира и настойчивость, с которой этот клир требовал использовать греческий язык в богослужении и церковной деятельности, к середине XIX в. в крупнейших городах азиатской части арабского мира сформировались группы меценатов и людей науки и искусства, которые все больше осознавали, что реализация их стремления к духовному возрождению невозможна без опоры на национальную культуру. Самым известным из сообществ такого рода стал кружок православных Дамаска, деятельность которого финансировалась в первую очередь одним из богатейших людей Сирии того времени Дмитрием Шхаде, а в дальнейшем и его двоюродным братом, известным востоковедом и переводчиком, принявшим российское подданство, Георгием Муркосом [Дмитриевский, 1911, с. 468–469]. Этот кружок действовал при дамасской патриаршей школе аль-Асия и включал учителей и исследователей, руководимых священником Иосифом Хаддадом (св. Иосифом Дамаскином). Его члены стремились не только к образованию детей в традициях православной веры, но и надеялись возродить высокую арабскую культуру и науку [Фи сабиль аль-люга аль-арабийя, 1910, с. 225].

В период, предшествовавший национальному подъему, получившему в исторической традиции название «арабского возрождения», сформировались основные черты направления, которое в дальнейшем приобрело черты светского арабского национализма. Определяя в

1850 г. задачи православных школ<sup>1</sup>, Д. Шхаде называл не только повышение уровня религиозного знания православных учеников, он требовал улучшить преподавание арабского и турецкого языков в патриарших школах, увеличить в них число учителей, «чтобы сделать школы открытыми для всех, кто хочет получить образование от православных». Кроме того, он рассматривал образовательную систему и как инструмент научных исследований [DAM 25, 1850].

В конце XIX в. экономические перемены, процессы внутренней и внешней миграции и европейское влияние оставляли все более серьезный отпечаток на пастве Антиохийского патриархата, которая вернула свои лидирующие позиции в экономике крупных портовых городов и стремилась принимать все более активное участие в сферах управления, искусства, образования и науки. В свою очередь, это предполагало, что Церковь должна была выработать четкую позицию по вопросам мировоззрения и политики, — она не могла более существовать в Османской империи, не становясь активным участником общественной жизни.

Наиболее ярко позиция Антиохийской церкви и ее взгляд на место православных в регионе, обозначилась при патриархе Григории (Хаддаде) (1906–1928 гг.) (втором патриархе после избавления в 1899 г. от господства греческой иерархии), когда были выработаны сохраняющие свое значение и сегодня принципы церковной политики. В первую очередь речь шла о всемерном развитии как церковного, так и светского школьного образования в рамках православной традиции, что приводило, к тому, что Антиохийская церковь подтверждала свой национальный характер и «арабизм» своей паствы — два столпа, на которых православная светская и духовная элита стремилась построить новые отношения с мусульманским большинством.

**Образование** — не единственная сфера, в которой православные, представленные Антиохийской церковью, стремились играть ведущую роль. В церковных изданиях стали появляться статьи с призывами активнее участвовать в развитии арабского языка и арабской культуры. Так, автор статьи «На пути арабского языка» («Фи сабиль аль-люга аль-арабийя»), опубликованной в журнале «ан-Ни'ма» за 1910 г., считал, что именно язык является ключом к созданию полноценной и равноправной нации. Однако он приходил и к более значимым выводам — сочинение новых книг и исправление старых не вернет арабскому языку того места в мировой культуре, которое он когда-то занимал. По его словам, «арабский язык должен стать языком высокой науки, чтобы считаться развитым языком. Он должен быть богат современными сочинениями, рабо-

1 | Создание православных школ, которые вышли за пределы внутриобщинного образования, осуществлялось в то время, когда в регионе уже существовала система традиционных мусульманских, а также европеизированных школ и высших учебных заведений, основанных католическими и протестантскими миссионерами. В этой связи православные должны были предложить что-то принципиально новое, способное составить конкуренцию и привлечь в их школы представителей разных групп населения «исторической Сирии».

тами гигантов, великих мыслителей, исследованиями в разнообразных областях и просвещенными читателями» [Фи сабиль аль-люга аль-арабийя, 1910, с. 225]. Эта цель могла быть достигнута только на пути «создания национальных арабских высших учебных заведений (*куллийят*)». Наконец, по словам того же автора, было необходимо создать арабский университет, который помог бы вернуть арабский язык в «золотой век науки» и способствовал «насаждению в душах подрастающего поколения плодов высокого патриотизма, который исключит [нынешний. — К. К.] раскол между вероучениями и религиями» [Там же].

Вторым принципом политики Церкви провозглашалось **подчинение существующим властям**. Речь шла о лояльности султанскому правительству, но при условии сохранения церковных прав и привилегий. Антиохийское духовенство подчеркивало, что, в отличие, например, от греческих поданных империи, их паства не стремится к получению независимости<sup>2</sup>.

«**Братство**» в сфере христианско-мусульманских отношений (и его конкретное преломление в области православно-мусульманских связей) становилось третьим принципом политики Антиохийской церкви. Благодаря выдвиганию этого принципа патриарх Григорий стал первым, кого сегодняшние православные авторы именуют «патриархом арабов» [Митри, 2007, с. 59]. Определяя курсы на развитие этого «братства», в одной из своих речей 1909 г. он восклицал: «Слава Богу, который собрал нас в национальном сознании, человечности и нашем единстве в Османской соборности!» [Калимат Губтатихи, 1909а, с. 340]. В другой же своей речи патриарх Григорий более подробно остановился на своем видении отношений мусульман и христиан в рамках единого Османского государства: «Я в равной мере люблю детей моей Родины, принадлежащих к разным религиям, для меня между ними нет никаких различий. Разве не живем мы на одной земле, под лучами одного и того же солнца, под одним небом? И разве не развеивается над нами одно знамя — знамя дорогой Родины? Разве мы и мусульмане не объединены в принадлежности к одной Родине? Разве все мы не поклоняемся одному Нераздельному Богу?» [Калимат Губтатихи, 1909б, с. 514]. Однако проблема «братства» имела и другие, не менее существенные аспекты.

Антиохийская церковь не только приветствовала введение конституции в Османской империи, но и стремилась к дальнейшей эмансипации своей паствы. Первым шагом на этом пути должно было стать получение христианами права службы в армии и, таким образом, отмена *джизья*<sup>3</sup> и ликвидации традиционного для немусульман статуса

2 | Обретение Грецией в 1832 г. независимости привело к временному ухудшению отношений между османскими властями и христианскими меньшинствами, в особенности православными. Поэтому арабское духовенство Антиохийского патриархата всеми силами стремилось убедить Высокую Порту в своей благонадежности и отрицало стремление к независимости.

3 | *Джизья* — подушный налог, который платило немусульманское население в Арабском халифате, а затем и в ряде других мусульманских государств. *Джизьей* облагались мужчины, достигшие зрелого возраста (от налога освобождались женщины, дети, старики, рабы, нищие и монахи).

*зиммиев*<sup>4</sup>. Иное звучание эти принципы приобрели в конце Первой мировой войны, когда патриарх Григорий заявил о своих симпатиях эмиру Фейсалу и идее создания независимого арабского государства. В 1920 г. он принял участие в работе Всеобщего сирийского конгресса, который провозгласил независимость Сирии в ее «естественных границах», включая Палестину и Ливан, и избрал Фейсала королем. По утверждению ливанских православных исследователей, патриарх Григорий был одним из первых, кто принес присягу (*байа*) королю, и был одним из последних, кто пришел проститься с ним перед его побегом из Дамаска в июле того же года<sup>5</sup>.

Принципы церковной политики в этой сфере, заложенные при патриархе Григории были детализированы и систематизированы патриархами Илией VI (Муаввадом) (1970–1979 гг.) и Игнатием (Хазимом) (взошел на престол в 1979 г.).

## II

Событием, сыгравшим немалую роль в том, что и патриарха Илию стали называть «патриархом арабов», стало его выступление на саммите Организации Исламская Конференция (ОИК) в Лахоре в 1974 г. Инициатива патриарха вызвала серьезные дискуссии в мусульманской и христианской среде, — патриарх не был ни мусульманином, ни главой государства, чтобы выступать на этом саммите. Однако патриарх Илия подчеркивал, что прибыл в Лахор не как патриарх отдельно взятой церкви, а как представитель Восточного христианства в целом, о чем свидетельствовал и состав его делегации, которая включала представителя совета католических церквей в Ливане и маронитской общины [Ар-Райс, 1979, с. 34]. Патриарх так описал смысл своего выступления на саммите: «Мы пришли к вам из церквей Востока ... после того, как нас и вас, поколение за поколением, соединила взаимная любовь. И по милости Божией и его соизволению на нашей земле родилась единая человеческая культура, из сердца которой мы поняли, что несем для всего христианского мира зов Палестины» [аль-Батрийарк Ильяс араби, 1974, с. 15].

Патриарх Игнатий IV (Хазим) развил эту позицию. В 1981 г. он, по примеру своего предшественника, принял участие в саммите ОИК, проходившем в Таифе. В своей речи патриарх практически полностью воспроизвел позицию Илии IV по поводу Иерусалима, а затем перенес

4 | *Зимма* (араб. «обеспечение, защита») — соглашение между мусульманскими властями и проживающими на подвластной им территории христианинами и иудейскими общинами, предусматривающее защиту и обеспечение прав последних, при условии сохранения ими лояльности и уплаты *джизьи*.

5 | Асад Рустум, историк Антиохийской церкви, приводит слова, сказанные патриархом королю при прощании: «Эта рука, которая приносила тебе присягу, останется верной обещанию навеки». В ответ Фейсал только поцеловал руку Григория, плача [Рустум, 1988, с. 373].

ее на ситуацию в Ливане, которая и была главной темой саммита. Ливан, с точки зрения патриарха, был и должен остаться местом встречи мусульман и христиан<sup>6</sup>, т.е. в некотором роде примером построения межконфессиональных отношений в арабском мире: «Ливан — тепло для сердец всех, — говорил патриарх Илия, — место встречи идей, место, где они открываются для всех. Кроме того, это место встречи христиан и мусульман, подобного которому нет нигде» [аль-Батрийарк Игнатиус ар-раби, 2002, с. 179].

Илия IV, вступивший на престол в разгар гражданской войны в Ливане, посвятил ливанской проблеме немало выступлений и статей, раскрывавших его точку зрения на отношения между христианами и мусульманами в арабском мире и роль православной общины в достижении межконфессиональной гармонии: «У православной общины, которую я осмелюсь назвать “неконфессиональной конфессией”, сильно желание служить Ливану, — писал патриарх. — Мы хотим направить всю энергию нашего народа на службу святой Церкви и на службу нашим братьям-соотечественникам, вне зависимости от их религиозной принадлежности» [аль-Батрийарк Игнатиус ар-раби, 1989, с. 18]. По мысли патриарха, объединить христиан и мусульман Ближнего Востока должны не только общее прошлое и культура, но и идеи секулярного арабского национализма и принцип гражданства: «Главный вопрос, — писал он, — существует ли общественная и политическая база, на которой христиане и мусульмане могли бы построить свою совместную жизнь? Ответ, который часто приводят многие мусульманские мыслители, заключается в понятии гражданства. Гражданство — одна из ступеней секуляризации. Но секуляризации не навязанной извне, а возникшей в результате развития самих мусульманских обществ, секуляризации, считающей шариат своим основным цивилизационным наследием. Однако при реализации этого проекта главное, чтобы его результатом было равенство, а не разделение или маргинализация» [Там же, с. 49].

Для Игнатия IV «арабизм» первичен по отношению к исламу, что означает, в том числе, и отказ принять концепцию о катализирующем воздействии ислама на формирование арабского языка и национального самосознания у говорящих на этом языке человеческих сообществ: «Исламские завоевания, — говорил патриарх, — не создали арабского языка, но открыли для него пространство. Арабы распространяли их язык, но когда завоеватели дошли до Алеппо, Дамаска и Латакии, [то стало ясно,] что их жители не говорили по-английски или по-гречески. С давних времен там использовались разные языки, включая и арабский, а те, кто говорил на нем, были арабами» [Там же, с. 58].

6 | Ливан — единственная арабская страна со значительным христианским населением. По оценкам, христиане составляют в Ливане до 40 % населения.

Ссылки патриарха на историю, на «золотой век» в отношениях христиан и мусульман неизменно сочетаются в его риторике с политикой: «Роль православных остается прежней (как в эпоху «золотого века». — К. К.). Православные составляют Церковь, не имеющую политических устремлений или желания выдвинуть из своей среды президентов или премьеров, наша роль посредническая и согласительная» [Там же, с. 24]. Но отсутствие «политических устремлений» у Церкви, выражающей интересы общины, вовсе не означает, что она равнодушна к тому, какое место занимают ее приверженцы в обществе.

Особенно ярко эта позиция Церкви проявляется в риторике ливанской части клира, которая, с одной стороны, призывает к отказу от принципа конфессионализма в политической сфере, а с другой — протестует против ущемления прав своей паствы. Так, митрополит Гор Ливанских Георгий Худр, констатируя ущемление прав православных при распределении высших государственных должностей, указывал на то, что такая дискриминация не соответствует ни принципу конфессионализма, ни принципу отказа от него и является результатом произвола ливанского «правлящего класса»: «Возможно, пришло время распределения должностей по принципу неконфессиональности должности<sup>7</sup>. Однако мы имеем право спросить: почему высшие должности первого эшелона ушли от компетентных представителей православной общины и им пришлось довольствоваться крохами? ... Даже если православные скромны в самооценке, нельзя не признать, что они никому не уступают, ни по ревности на государственном поприще, ни по уровню образования. Османские вилайеты в Сирии знали талант православных в областях управления и финансов» [аль-Матран Джордж Худр, 2010].

Вместе с тем представители антиохийского клира далеки от поддержки идеи и практики средневековых отношений покровительства (*зиммы*), они устремлены к мусульманско-христианскому равенству, в том числе и в сфере свободной проповеди своих религиозных ценностей: «Система, — подчеркивал патриарх Игнатий IV, — позволяющая невежественному мусульманину писать все что угодно по поводу нашей религии и отрицающая наше право отвечать на эти выпады, не кажется нам соответствующей воле Божией. ... Мы не утверждаем, исходя из Хельсинкских соглашений, что имеем право на проповедь христианского вероучения в странах, где нет ни одного христианина. Но мы настаиваем, на том, что страны (мусульманские. — К. К.), в которые иммигрируют арабы-христиане, должны предоставить им полную свободу вероисповедания. Так будет показана подлинная сущность «арабизма»» [аль-Батрийарк Игнатиус ар-раби, 1989, с. 60].

7 | Согласно Таифским соглашениям (1989 г.), отход от принципа распределения государственных должностей по конфессиональным квотам провозглашался национальной целью, и политики обязались разработать поэтапный план перехода от системы распределения постов по конфессиональному признаку к системе формирования правительственного аппарата на основе квалифицированности кандидатов (Иттифак ат-Таиф «Таифские соглашения»). Гл. 1. Общие принципы, параграф 9. См.: <http://www.aljazeera.net/news/archive/archive?ArchiveId=108452>

Риторика ведущих представителей клира Антиохийской церкви делает особый акцент на том, что представляемое этой Церковью «восточное христианство», как и ислам, опираясь на их «семитские духовные устои, далекие от фанатизма и экстремизма» [Там же, с. 26], сохранили эту духовность в регионе, где возникли все три авраамические религии. Идея этих «семитских» устоев приводит сторонников концепции «восточного христианства» к утверждению того факта, что они не «пришлый» элемент в мозаике народов и этноконфессиональных групп Ближнего Востока, а арабы, но еще более древние, чем все остальные арабы: «Мы (Антиохийская церковь. — К. К.) говорим православному: ты православный потому, что ты здесь, потому, что у тебя твоя вера, и ты представляешь здесь эту искреннюю и истинную веру, — подчеркивал Игнатий IV. — Ты не представляешь ни нацию, ни народ, ни государство. ...И в то же время ты не представляешь только лишь обычаи. Ты не перенял твою православность у кого-либо другого, даже если в разные времена ты молился на разных языках. Языки могут развиваться и изменяться, если на них переведено Божественное слово» [Там же, с. 64].

В другой своей статье патриарх Игнатий еще более откровенен: «Нужно читать историю! Православные арабы жили на арабской земле с давних пор — до возникновения ислама и других конфессий и вероучений. Мы начали говорить на арабском языке раньше других, и мы продолжаем говорить на нем. Наше идейное наследие, книги и литература появились у нас раньше, чем у других. Как же может быть такое, чтобы мы не были арабами и сынами арабов? Мы арабы, но мы не хотим делать из нашей национальности религию и из нашей религии национальность» [Там же, с. 55].

Антиохийский клир последовательно отрицает свою зависимость от греческого православия или любого другого внешнего православного центра: «Мы говорим мусульманину: хватит завоеваний и мышления завоевателей! И в то же время я говорю сам себе: ты не то, что осталось от империи, которая была здесь когда-то...» — писал Игнатий IV [аль-Батрийарк Игнатиус ар-раби, 2002, с. 28]. В другом месте он замечал: «Мы жили вдали от слова Первого, Второго и Третьего Рима в исконной вере, надежде и любви, которая дается Богом через внимание, хорошее отношение и любовь к другим, в нашем случае — к мусульманам» [Там же, с. 31].

### III

Важнейшее место в концепции «восточного христианства» занимает вопрос об отношении к исламскому вероучению. С одной стороны, провозглашение православия религией «истинной» с неизбежностью предполагает объявление ислама религией «ложной». С другой же такая точка зрения не способствует межконфессиональному миру и терпимости.



В этой связи патриарх Игнатий IV выделял среди «восточных христиан» два основных идейных направления. Первое, по его словам, защищает чистоту православного вероучения без оппонирования исламу. Представители этого направления исходят из принципа «существования» с мусульманами, и исключают создание для христиан собственного политического образования или замкнутого социально-культурного пространства. Второе же выступает за встречи с мусульманами, как и за христианско-мусульманский диалог на уровне веры, духовного опыта и моральной ответственности, но в то же время, четко разграничивает обе религии [аль-Батрийарк Игнатиус ар-раби, 1989, с. 56–57].

К первому направлению можно отнести самого патриарха Игнатия IV, как правило, не касающегося в своих выступлениях и статьях соотношения между христианским и исламским вероучением и обычно ограничивающегося утверждениями о том, что «восточные христиане», как и мусульмане, «ищут лицо Бога» [Там же, с. 39]. Второе же направление представлено митрополитом Дж. Худром, стоявшим у истоков возникшей в 1943 г. крупнейшей православной общественной организации «Движение православной молодежи»<sup>8</sup>, провозгласившей своей целью духовное возрождение и повышение роли религиозных ценностей в обществе. Худр и его сторонники нередко подвергаются критике за то, что считают, что Бог открывается разным народам разными путями и средствами, и не отрицают возможности существования пророчества вне христианства, хотя и не признают со всей очевидностью пророческую миссию Мухаммада [Массух, 1999, с. 309–310]. Сам Худр целью своего сближения с мусульманами и поиска точек соприкосновения между христианством и исламом в богословской сфере называет не только укрепление национального единства, но и «пробуждение спящего Христа в ночи других религий» [Khodr, 1971, p. 202]. Иными словами, мусульманско-христианский диалог понимается представителями этого направления как форма миссионерской работы.

По мнению Худра, «разница между людьми заключается в том, что христиане называют своего Спасителя по имени, а другие не называют [Его]. Но в обоих случаях Спаситель один и тот же» [аль-Матран Джордж Худр, 1969, с. 115]. Митрополит указывал и на наличие в Коране определенных аятов, с которыми христианство не может согласиться, как и аятов, направленных против иноверцев. Но, по его мнению, эти различия и жесткость по отношению в том числе и к

8 | Движение возникло по инициативе православных студентов, учившихся на факультете права Университета св. Иосифа в Бейруте. Устав Движения был утвержден в 1942 г., генеральным секретарем Движения был избран Джордж Худр. В 1945 г. Синод Антиохийской церкви официально уполномочил Движение вести работу среди православной молодежи. В настоящее время Движение располагает 10 центрами в крупнейших городах Сирии и Ливана, как и десятками отделений в небольших городах и селах обеих стран. Печатный орган Движения — журнал «ан-Нур» («Свет»). См. официальный сайт Движения православной молодежи: <http://www.mjoa.org/cms>

христианам были преувеличены толкователями Корана. Так, он писал: «Ислам — это реальность, которая может сохраниться навсегда, имеет место и возвращение к шариату. Однако применение шариата по отношению к христианам прекратилось после издания закона аль-Хатт аль-Хамайуни<sup>9</sup> 130 лет тому назад. Я знаю, что в Коране есть аяты, откровенно направленные против христиан, но я знаю и то, что их толкователи более жестоки, чем сам текст. Но это уже часть вопроса сожителства и его проблем. Однако во времена мира и взаимного удовлетворения мусульмане обращаются в своей Книге к тому, что призывает к терпимости, а в своих сердцах — к великодушию» [аль-Матран Джордж Худр, 1985].

Риторика митрополита Худра во многом направлена, по его собственному утверждению, на преодоление господства понятия *зимма* в отношениях между мусульманами и христианами. Опровергая утверждение о неразрешимых противоречиях между христианством и исламом, митрополит не только призывал к поиску общих морально-нравственных ценностей, но и полагал, что мусульманско-христианский диалог может разрешить ряд вероучительных разногласий. В то же время Худр указывал на то, что это возможно в рамках нового толкования коранических аятов, когда во внимание принимаются исторические реалии и условия, в которых был создан текст Священной Книги ислама [Митри, 2007, с. 68–69]. Лишь так, по его мнению, будут в адекватной форме реализованы принципы гражданства, равенства, цивилизационного сотрудничества, справедливости и свободы.

## IV

Взгляды секулярной православной элиты на отношения с мусульманским большинством при всем своем видимом разнообразии развивались параллельно формированию позиции клира Антиохийской церкви. Стоило бы остановиться на некоторых наиболее ярких тенденциях этого процесса.

Стремление к изучению и развитию мусульманской культуры и арабского языка проявилось у значительной части православной общины на заре ан-Нахды. Наиболее ярким представителем этой тенденции выступал писатель Джирджи Зейдан, автор ряда научных работ и романов по истории исламской цивилизации и арабского языка, создатель первого ежемесячного арабоязычного литературного журнала «аль-Хильяль». В дальнейшем же эта тенденция проявлялась у представителей православной общины в разных формах — от призыва к построению

9 | Аль-Хатт аль-Хамайуни — османский закон, принятый в 1856 г. Этот закон уравнил в правах всех поданных империи все зависимости от вероисповедания и закрепил за немусульманскими религиозными структурами их права и привилегии.

единого арабского государства на основе шариата<sup>10</sup> и до восхваления ислама и его преимуществ над христианством как религиозной системы<sup>11</sup>. Однако намного больший резонанс в арабском обществе имели позиции православных политиков — Антуана Сааде (основателя Сирийской национальной социальной партии — СНСП) и Мишеля Афляка (одного из основателей Партии арабского социалистического возрождения — ПАСВ).

Сааде разработал спорную для христиан теорию о том, что христианство и ислам — две ветви одной и той же истинной религии. Эту религию Сааде обобщенно называл «ислам», вместе с тем подчеркивая полноценность и равнозначность обеих ее ветвей — христианской и «мухаммеданской». Вместе с тем он был против смешения элементов двух религий или умаления роли христианства, как более ранней версии, отмененной или менее современной, чем послание Мухаммада. Отсюда же вытекало его представление о той роли, которую христиане должны играть в обществе, и о той близости взаимоотношений, которая должна быть достигнута между христианами и мусульманами, без потери индивидуальности и целостности их религиозной культуры [Сааде, 1985]. Стоило бы заметить, в этой связи, что, несмотря на отсутствие точной статистики, среди членов СНСП (в особенности ее руководящего состава) и сегодня немало православных [Сауд, 2010].

Точка зрения основоположника ПАСВ М. Афляка, несмотря на подчеркиваемый секуляризм партии и ее идей, не лишена ряда черт православной риторики. Афляк отмечал в своих работах, что ислам наиболее ярко воплощает в себе арабский язык и литературу, открыв величайшую главу в национальной истории арабов. В то же время он отказывался рассматривать противостояние с Западом в рамках парадигмы противостояния ислама и христианства, напоминая, что все три авраамические религии зародились на Ближнем Востоке, откуда они уже затем попали в Европу и Америку. Исходя из этого, Афляк считал, что европейцам и американцам недоступны те пласты духовности и религиозного восприятия, которые объединяют арабов — мусульман и христиан: «Связь между исламом и “арабизмом”, — писал он, — не похожа на связь между какой-либо другой религией и каким-либо другим национализмом. Когда арабы-христиане осоз-

10 | Например, лингвист и поэт Амин Захир Хейрулла аш-Шабири написал и издал на собственные средства книгу-послание Фейсалу, в котором доказывал, что все великие государства Востока в период своего процветания брали за основу религиозную доктрину. Автор приходил к выводу, что создание жизнеспособного независимого арабского государства невозможно без опоры на шариат как основы построения общества, в том числе регулирующей и отношения между конфессиями и определяющей место немусульман в государственной системе (о книге А. аш-Шабири «аль-Азахир аль-мадмума фи ад-дин ва аль-хукума») («Букет цветов о религии и правительстве»). Каир, 1919. Цит. по: *Хайдар Х.А.* Азль аль-хукума ан ад-дин ... тахзир «Амин» (Отделение правительства от религии ... предупреждение «Амина». — аль-Иттихад, Абу Даби, 13 июля 2008.

11 | Ярким примером этого направления являлся поэт Рашид Салим аль-Хури, известный под прозвищем «аш-Шаир аль-Карави» («деревенский поэт»). Его восторженные восхваления Корана и практических преимуществ ислама над христианством, начиная с разницы в поведении Иисуса Христа и Мухаммада и заканчивая влиянием на государственное устройство, вызывали подчас негативную реакцию у большинства его единоверцев. См.: [Сааде, 1985].

нают свой в полной мере пробудившийся национализм, тогда они узнают в исламе пламень национальной культуры, в которую они должны погрузиться, чтобы понять и полюбить ее до такой степени, чтобы заботиться об исламе, как о самом драгоценном элементе их “арабизма”» [Афляк, 1943].

Иную постановку вопроса предлагала та часть православной ливанской элиты, которая остается последовательной сторонницей ливанской независимости. Эта часть общины делает акцент не на вероучительных, а не на практических вопросах взаимоотношений с мусульманами, подчеркивая непреходящее значение православия для арабского общества. Ведущие деятели ливанской политики и журналистики — Гассан Туейни (владелец газеты и издательского дома «ан-Нахар», бывший представитель Ливана в ООН) и Самир Ата Алла (журналист, много лет пишущий для газет «ан-Нахар» и «аш-Шарк аль-Аусат») указывали на то, что православные с давних пор делали ставку не на свою численность, а на компетентность своих политиков, экономистов, ученых и деятелей культуры. Именно эти люди и внесли неоценимый вклад в гармонизацию межрелигиозных отношений в стране, поскольку не пытались выделиться в отдельную касту, еще одну политизированную ливанскую конфессию, а трудились на благо всего своего народа [Ата Алла, 2008; Tueni, 2004, p. 118–121].

Эту традицию продолжает и развивает сегодня Тарек Митри — министр информации в нынешнем ливанском правительстве и один из немногих православных политиков, занимающий свою позицию не как член какого-либо политического блока, а как профессиональный технократ. Т. Митри автор ряда статей и инициатив в области мусульманско-христианского диалога. В своих статьях он проводит мысль о том, что, несмотря на все сближающие христианство и ислам на уровне вероучения и нравственных постулатов черты, сама по себе эта близость не гарантирует национального единства. Поэтому официальный мусульманско-христианский диалог должен идти параллельно с реальным опытом сосуществования общин, их максимально глубокого и открытого взаимодействия во всех областях жизни [Митри, 2007, с. 17–21].

\* \* \*

Официальную позицию Антиохийского клира и значительной части православной элиты по поводу места православных в современном арабском обществе наиболее точно выражают слова, сказанные в свое время известным просветителем и писателем, православным Фарахом Антуном: «Мы — истинные христиане. Наша религия не вмешивается в политику. И мы не ответственны за деяния западного христианства. Мы преданы Востоку и всегда были преданы султану» [Там же, с. 82]. Про-

изошедшие в регионе изменения внесли естественные коррективы в эти слова, когда место султана заняла идея «арабизма», понимаемого как принцип лояльности по отношению к стране своего проживания. При этом сиро-ливанская элита утверждает, что эти коррективы не изменили главного, того, что однажды было сформулировано патриархом Игнатием IV: «Мы не хотим делать из религии национализм и из национализма религию» [аль-Батрийарк Игнатиус ар-раби, 1989, с. 55].

## Источники и литература

- Дмитриевский, 1911 — *Дмитриевский А.А.* Памяти профессора Лазаревского института восточных языков Г.А. Муркоса // Сообщения Императорского православного палестинского общества. Т. XXII. Вып. 4, октябрь–декабрь. СПб., 1911.
- DAM 25 — Архивы Греко-православной патриархии в Дамаске. Архив Дмитрия Шхаде, 1850.
- Tueni, 2004 — *Tueni G.* Une Guerre pour les Autres. Beyrouth, 2004.
- Khodr, 1971 — *Khodr G.* Christianisme dans un monde pluraliste: l'Économie du Saint Esprit // *Irenikon*. 1971, №2.
- Ата Алла, 2008 — *Ата Алла С.* Хукук ар-рум кыйам ад-дауля (Права православных — создание государства) // ан-Нахар. 13.12.2008.
- Афляк, 1943 — *Афляк М.* Зикра ар-расуль аль-араби: хытаб улькыйа аля мударрадж аль-Джамиа ас-сурийа аль-хамис мин нисан ам 1943 (Память арабского пророка: речь, произнесенная с трибуны Сирийского университета 5 апреля 1943 г.) // Фи сабиль аль-баас. Джуз 1 (На пути возрождения, часть 1). <http://albaath.online.fr/Volume%20I- Chapters/Fi%20Sabil%20al%20Baath-Vol%201-Ch33.htm>
- аль-Батрийарк Игнатиус ар-раби, 1989 — *аль-Батрийарк Игнатиус ар-раби (Патриарх Игнатий IV)*. Фи аль-масъала аль-любнания ва аль-масъир аль-масихи (0 ливанском вопросе и судьбе христиана). Бейрут, 1989.
- аль-Батрийарк Игнатиус ар-раби, 2002 — *аль-Батрийарк Игнатиус ар-раби (Патриарх Игнатий IV)*. Мавакиф ва акваль (Позиции и высказывания). аль-Баламанд, 2002.
- аль-Батрийарк Ильяс ар-раби, 1974 — *аль-Батрийарк Ильяс ар-раби (Патриарх Илия IV)*. аль-Хитаб аллязи алькаху Батриярк аль-араб аль-мусаллас ар-рахамат аль-Батриярк Ильяс ар-Раби Муаввад батриярк Антакия ва саир аль-Машрик бисм аль-масихийин аль-араб амам мутамар киммат Лахор аль-Ислями (Речь, произнесенная патриархом арабов, трижды милостивым Илией IV, патриархом Антиохии и всего Востока, от имени арабских христиан на саммите Организации Исламская Конференция в Лахоре) // Нашра Батрияркият ар-рум аль-урсузукс фи Димашк (Бюллетень греко-православной патриархии в Дамаске). Дамаск, март 1974.
- Калимат Губтатиhi, 1909а — Калимат Губтатиhi (Речь Его Святейшества) // ан-Ни'ма. Дамаск, 1909, № 11.
- Калимат Губтатиhi, 1909б — Калимат Губтатиhi (Речь Его Святейшества) // ан-Ни'ма. Дамаск, 1909, № 13.
- аль-Матран Джордж Худр, 2010 — *аль-Матран Джордж Худр (Митрополит Георгий Худр)*. Ар-Рум аль-урсузукс (Греко-православные) // ан-Нахар. Бейрут, 13.03.2010.
- аль-Матран Джордж Худр, 1969 — *аль-Матран Джордж Худр (Митрополит Георгий Худр)*. Филястын аль-мустаада (Возвращенная Палестина). Бейрут, 1969.
- аль-Матран Джордж Худр, 1985 — *аль-Матран Джордж Худр (Митрополит Георгий Худр)*. Аль-Фаилия аль-Масихийа: Айн хийа? (Христианское действие: где оно?) // ан-Нахар. Бейрут, 15.12.1985.

Массух, 1999 — *Массух Дж.* Махаттат фи назрат аль-урсузук аль-антакийин иля аль-ислям ва-ль-муслимин хилял аль-карн аль-ишрин (Этапы развития взглядов антиохийских православных на ислам и мусульман в XX в.) // *Тарих Канисат Антакийа ли ар-рум аль-урсузук: эйа хусусийа?* (История Православной Антиохийской Церкви: специфична ли она?). аль-Баламанд, 1999.

Митри, 2007 — *Митри Т.* Сутур мустакима би ахраф мутаарриджа: ан аль-масихийин аш-шаркийин ва аль-алакат бейн аль-масихийин ва аль-муслимин (Прямые строки неровными буквами: о восточных христианах и отношениях между христианами и мусульманами). Бейрут, 2007.

ар-Райс, 1979 — *ар-Райс Н.Р.* Ильяс ар-раби (Илия IV) // аль-Мустакбаль. Бейрут, № 124, 7.07.1979.

Рустум, 1988 — *Рустум А.* Канисат мадинат Алла Антакийа аль-узма (Церковь великой Антиохии, Божьего города). Т. 3. Бейрут, 1988.

Сааде, 1985 — *Сааде А.* аль-Ислам фи рисалятейхи: аль-масихийа ва аль-мухаммадийа (Ислам в двух посланиях: христианство и мухаммеданство). Бейрут, 1995.

Сауд, 2010 — *Сауд Г.* Хиэб Сааде ля йазхаб иля ахад (Партия Сааде ни к кому не ходит) // аль-Ахбар. Бейрут, 08.07.2010.

Фи сабиль аль-люга аль-арабийа, 1910 — Фи сабиль аль-люга аль-арабийа (Ради арабского языка) // ан- Ни'ма. Дамаск, 1910, № 4.