



Т.Ю. Кобищанов

ПОСЛЕ СТОЛЕТИЙ ОДИНОЧЕСТВА: ИЗМЕНЕНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ СИРИЙСКИХ ХРИСТИАН В НОВОЕ ВРЕМЯ



реди историков нет единого мнения о том, какой период следует считать наступлением Нового времени для цивилизаций Азии и Африки. Очевидно, что для Ближнего Востока он пришелся на эпоху османского правления, которое длилось в Сирии с 1516 по 1918 год. Трансформация социально-экономических отношений затронула все слои арабо-османского общества, но, вероятно, наиболее разительно она сказалась на положении этноконфессиональных меньшинств. Вступив под турецкое владычество дискриминируемыми, отодвинутыми на обочину социально-политической жизни группами, к началу XX столетия сирийские христиане представляли собой процветающие общины, максимально адаптированные к возможностям, которые открывало включение османского государства в мировую капиталистическую систему. Повышение статуса христиан сопровождалось коренными изменениями их социальной психологии.

К моменту османского завоевания сиро-христианские общины пребывали в самой темной фазе своей истории, находясь под властью державы мамлюков. Мамлюкский султанат (1250–1517), выковавший себя в упорной борьбе с крестоносцами и монголами, являл собой оплот воинственного суннизма. По сути, Султанат стал первым после Римской империи го-

сударством, которое последовательно на протяжении многих десятилетий обрушивало на своих христианских подданных волны репрессий. Конечно, мамлюкские гонения не могли сравниться по жестокости с античными, поскольку были ограничены требованиями шариата о веротерпимом отношении к *зимми*¹ при условии соблюдения последними ряда ограничений социального и бытового характера. Однако ритмично то усиливавшееся, то ослабевавшее государственное давление привело к депопуляции, герметизации и маргинализации христианских общин, их окончательному превращению в «острова в океане» ислама, в «обломки затонувшей Атлантиды»².

К концу мамлюкской эпохи христиане, по разным оценкам, составляли примерно от 10 до 20 процентов полуторамилионного населения Большой Сирии³. Их удельный вес снижался от приморских областей к внутренним, вплоть до Заиорданья, по пустыням которого в качестве исторического реликта кочевали несколько сотен исповедовавших христианство бедуинов. При этом христианские общины не были едины и разделялись на четыре группы: две халкидонские (марониты и православные) и две нехалкидонские (армяне и сиро-яковиты).

В сельской местности христианское население преобладало только в двух сравнительно небольших районах. Первый — маронитский Северный Ливан и примыкавшее к нему плато ал-Кура, населенное православными. Вторым очагом компактного проживания христиан являлись охватывавшие Дамаск с севера православные селения восточных отрогов Антиливана. За пределами упомянутых зон христианское население Сирии проживало весьма дисперсно, соседствуя с суннитами, алавитами и друзами.

Христианские общины представителей различных конфессий имелись практически во всех городах региона, однако нигде, за исключением городов-святынь Вифлеема и Назарета, они не составляли большинства жителей. В двух крупнейших сирийских «мегаполисах» — Дамаске и Халебе —

¹ *Зимми*, *ахл аз-зимма* — немусульмане, проживающие в землях ислама и находящиеся под «покровительством» (араб. *зимма*) мусульманской общины. Исламское богословие рассматривало «покровительство», оказываемое мусульманами «людям Писания (Библии)», как одну из священных обязанностей, возложенных Аллахом на своих последователей.

² Эта уже достаточно устойчивая метафора принадлежит перу французского историка Пьера Рондо (*Rondot P. Les chrétiens d'Orient. Cahiers de l'Afrique et de l'Asie, IV. Paris, 1955. P. 11*).

³ Б о л ь ш а я С и р и я (араб. *аш-Шам*) — историко-географическая область, включающая в себя территории нынешних Сирии, Ливана, Иордании, Палестины и Израиля. Естественными рубежами этого региона служили на севере — южные отроги Тавра, на юге — Синайский полуостров, на западе — побережье Средиземного моря, на востоке — Великая Сирийская пустыня.

доля христиан составляла примерно 12 процентов населения в каждом. В Дамаске основная их часть жила в кварталах Баб Тума (у северо-восточных ворот крепостной стены внутреннего города) и Баб Шаркый (у восточных). В Халебе христиане преимущественно селились в западных и северо-западных районах⁴.

В упадке пребывали и ближневосточные церкви. На протяжении мамлюкской эпохи все они переживали сокращение числа епархий и приходов, угасание богословской и летописной традиций, разрушение храмовых и монастырских зданий, финансовое обнищание. Затруднение контактов с внешним миром способствовало их интеллектуальной деградации, которую не могло предотвратить ограниченное присутствие греческих, грузинских, армянских, сербских и францисканских монахов в святых местах Палестины. К концу мамлюкского правления предстоятели сирийских церквей, похоже, совершенно отчаялись увидеть свою паству освобожденной из-под власти мусульман, тем более что все Крестовые походы и католические вторжения с севера и запада, равно как и нашествия первоначально враждебно относившихся к суннитам монголов с востока, приносили местным христианам только новые беды и страдания. Замкнувшаяся в своих оскудевших епархиях, опустевших монастырях и хиреющих приходах православная, сиро-яковитская, маронитская и армянская духовная элита была занята решением самых насущных дел, поддерживая тление церковной жизни и веру прихожан в осмысленность своего существования.

«Столетия одиночества» ближневосточных христиан были прерваны включением в 1516–1517 гг. территорий Мамлюкского султаната в состав державы османов, за полвека до того покорившей Константинополь и другие обломки Византии и претендовавшей, с одной стороны, на преемственность исламскому Халифату, а с другой — на политико-идеологическое наследие Восточной Римской империи. Османские падишахи уже имели к тому времени длительный опыт сосуществования с христианским населением Малой Азии и Балкан. Прагматизм и здравомыслие османских имперских властей обусловили высокую степень их толерантности.

Вхождение Ближнего Востока в пределы империи османов для христианских общин стало первым толчком к началу долгого пути этно-

⁴ Несмотря на наблюдавшийся в ближневосточных городах процесс «стягивания» членов этноконфессиональных общин в определенные секторы города и «кристаллизации» религиозных кварталов, «христианские» районы никогда не были полностью гомогенными, всюду можно было встретить вкрапления иноверческого населения. Подробнее см.: Кобищанов Т.Ю. Христианские общины в арабо-османском мире (XVII — первая треть XIX в.). М., 2003. С. 66–70.



Мехмет II Фатих и патриарх Геннадий Схоларий. Мозаика XX в.

конфессионального возрождения. Прекратились религиозные гонения. Оживление прямых и опосредованных контактов сперва с носителями греко-византийской, а затем западноевропейской и российской культурных традиций заставляло все большее и большее число арабов-христиан проводить сопоставление «Мы — Они»⁵. Восприятие своей принадлежности к надгосударственной общности христианских народов актуализировалось, покинув сферу почти мифических чаяний и обретя зримые подтверждения. В сознании восточных христиан менялись образ мира и понимание своего места в нем.

Процесс этот шел поэтапно и сопровождался существенными изменениями в идентичности членов христианских общин, стандартах их поведения в обычных и конфликтных ситуациях, психологии межконфессиональных отношений.

Что касается самоидентификации восточных христиан, то индивидуумы ощущали себя в первую очередь членами определенной религиозной общины. Посетивший в конце XVI столетия Ближний Восток венецианец Просперо Альпини писал, что даже двухлетний коптский ребенок на вопрос: «Кто ты?» — уверенно отвечал: «Мин дин ал-Масих!» («Христовой ве-

⁵ Биполярная категоризация «Мы — Они» является одной из фундаментальных в человеческом сознании, подразделяя общности на те, членами которых люди себя воспринимают (Мы), и те, которые они не воспринимают своими (Они) (Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. М., 2014. С. 226).

ры!»)⁶. Если Альпини не впал в преувеличение, то у ближневосточных христиан осознание религиозной принадлежности начиналось намного раньше, чем у современных европейских детей⁷. И в любом случае мы можем говорить о доминировании конфессионального самосознания как на общественном, так и на личном уровне над какой-либо иной идентичностью, включая этническую.

Этноконфессиональные группы, помимо прочего, действовали еще и как психологические общности, выполняя ценностно-ориентационную и защитную функции: формировали мировоззрение единоверцев, задавали им общие жизненные ориентиры и ценности, предоставляли социальную, а зачастую и физическую защиту, обеспечивали потребности в эмоциональном комфорте. Вплоть до церковных расколов, вызванных католической прозелитской деятельностью, основой существования религиозных групп была их стабильность: случаи изгнания членов общин (например, через отлучение от церкви), либо добровольного их покидания (чаще всего путем обращения в ислам) были редки и рассматривались как экстраординарные события.

В соответствии с учрежденной османским султаном Мехмедом II Фатихом (1451–1481) системой *миллетов*, духовные иерархи зимми наделялись существенными административными, фискальными и судебными прерогативами, позволявшими им применять практически любые меры принуждения и наказания своих «духовных детей». Административные и судебные полномочия, наряду с духовным авторитетом религиозных лидеров, служили основой функционирования своеобразной, не имевшей территориальных границ «теократической автономии». Сочетая духовные, административные, судебные и фискальные рычаги управления, христианские митрополиты, епископы и священники бдительно контролировали жизнедеятельность прихожан в своих диоцезах, епархиях и приходах. Под неусыпным вниманием клира находились благотворительные и образовательные учреждения, сфера семейно-брачных отношений и имущественного права и, естественно, регламентированная обычаями и религиозными канонами система церковных служб и духовных повинностей.

Члены каждой из немусульманских общин явственно ощущали свое культурно-религиозное единство. Особые календарные системы подчер-

⁶ Alpin P. Histoire naturelle de l'Egypte par Prosper Alpin, 1581–1584. Le Caire, 1979. P. 193.

⁷ Безусловно, в данном случае имелись в виду первые проблески самоидентификации, способность ребенка повторить правильный этноним, «этноконфессиональный ярлык», приклеенный на него родителями, а вовсе не четкое осознание своей идентичности. Однако современная психология подтверждает взаимосвязанность этих процессов (Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. С. 234–236).

кивали межконфессиональный водораздел. Цикл ежегодных религиозных праздников упорядочивал ритм жизни члена общины, а освященные духовными авторитетами личные торжества (крещение либо обрезание, свадьба, похороны) служили важнейшими вехами его бытия. Сплоченность религиозной группы, подразумевавшая неукоснительную лояльность ее членов, порождала у сирийских христиан крайне высокую степень коллективизма, даже на фоне традиционно коллективистского ближневосточного общества. Эмоциональная зависимость от своей общины, ее лидеров, создавала значительную *конформность*⁸, податливость мнению большинства как способу поддержания группового единства.

Документы османской эпохи подтверждают, что именно принадлежность к той или иной этноконфессиональной общине служила первичным идентификационным маркером при межличностном контакте и главным определяющим фактором социального поведения. Она характеризовала человека, влияла на отношение к нему и восприятие его окружающими через устоявшийся набор стереотипов⁹. По отношению к этноконфессиональным меньшинствам у сирийских мусульман бытовали, преимущественно, негативно окрашенные *стереотипы презрения*, по сути, набор предрассудков. Евреи считались нечистоплотными, христиане — пьяницами, их женщины — легкодоступными и т. д. Это соответствует высказанной отечественным психологом Т.Г. Стефаненко гипотезе, согласно которой главная функция присвоения этнических стереотипов, *стереотипизация*, заключается в сохранении стабильности существующих межэтнических отношений, основанных на господстве и подчинении¹⁰.

*Социальная каузальная атрибуция*¹¹ господствовала и в сфере отношений с государственными и общественными институтами. Отечественный востоковед, специалист по истории Сирии Д.Р. Жантиев отмечал «отсутствие духовных и политических ориентиров, способных объединить всех жителей страны без различия вероисповедания и социального положения... По сути дела, — продолжал исследователь, — при сохранении лояльности по отношению к османским властям, представители каждой религиозной

⁸ К о н ф о р м н о с т ь — мера подчинения индивида групповому давлению, изменение его поведения или суждений под воздействием других людей.

⁹ Под *социальным стереотипом* обычно понимается упрощенный, схематизированный, эмоционально окрашенный и чрезвычайно устойчивый образ какой-либо социальной группы или общности, распространяемый на всех ее представителей (Лебедева Н.М. Этнопсихология. М., 2016. С. 213–214).

¹⁰ Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. С. 273.

¹¹ С о ц и а л ь н а я к а у з а л ь н а я а т р и б у ц и я — явление, при котором поведение индивидов объясняется и мотивируется их принадлежностью к той или иной группе.

общины имели свой собственный стереотипный взгляд в отношении государства и других общин»¹².

Дошедшие до нас мусульманские и христианские хроники той эпохи демонстрируют диаметрально противоположное отношение к представителям иных религиозных групп. Безусловно, каждый из летописцев рассматривал события сквозь призму традиций и ценностей своей общины. Однако подобный *этноцентризм* не может объяснить практически полное игнорирование мусульманскими авторами жизни своих соседей-зимми. Читателю дамаской хроники шейха Ахмада ал-Будайри ал-Халлака может показаться, будто все проживавшие в городе немусульмане давно вымерли: слова «христиане» и «иудеи» звучат исключительно при упоминании соответствующих кладбищ¹³. Напротив, христианские летописи изобилуют описаниями взаимоотношений с представителями других общин: как господствующей — мусульманской, так и этноконфессиональных меньшинств.

Высокомерное отношение мусульман к проживавшим рядом с ними зимми объясняется их различным статусом. Мусульмане являлись доминантной группой османского общества. «Богохранимое» османское государство было исламской державой, хранительницей святынь и традиций Халифата; правивший империей падишах был духовным и политическим лидером «правовой» общины-*уммы*. Соответственно, фиксируемая мусульманскими хронистами история империи и ее сирийских провинций была исламской историей. Если добавить к этому тот факт, что в Сирии мусульмане представляли собой абсолютное большинство населения, то ощущение незыблемой уверенности в своем господстве, полного контроля над религиозной ситуацией вытесняло религиозные меньшинства за периферию зрения мусульманских летописцев, порождая у них своеобразную «религиозную слепоту». В этой связи показательно, что сирийские христиане не имели права удостоиваться приветствия *наши* (наместника в провинции) и приветствовать его в ответ. В то время как мусульмане при виде правителя склонялись перед ним в поясном поклоне, оказавшиеся поблизости зимми должны были оставаться неподвижными¹⁴, как если бы они не видели его, а он — их.

Однако, если мусульманские хронисты могли «в упор не замечать» представителей живших бок о бок с ними религиозных меньшинств, то

¹² Жантшиев Д.Р. Традиция и модернизация на Арабском Востоке: реформы в сирийских провинциях Османской империи в конце XVIII — начале XIX века. М., 1998. С. 70.

¹³ (Ал-Будайри, Ахмад ал-Халлак). Хавадис Димашк ал-йаумийа, 1741–1762 (Ежедневные дамаские события, 1741–1762). Каир, 1959. С. 89.

¹⁴ Perrier F. La Syrie sous le gouvernement de Mehemet-Ali, jusqu'en 1840. Paris, 1842. P. 108.



Православный священник, мусульманский богослов, армянский священник

османские власти все же не могли игнорировать вопросы, связанные с подданными-зимми. Анализ политики наместников, служивших в Сирии в XVI — начале XIX в., выявляет в их среде массу честных администраторов и продажных взяточников, амбициозных карьеристов и безынициативных бездельников, филантропов и корыстолюбцев, но ни одного религиозного фанатика, задавшегося целью сделать жизнь подчиненных ему «неверных» невыносимой, дабы направить их в лоно ислама. Сохранение спокойствия и стабильности, сбор положенных и «незаконных» податей, повышение своей репутации в глазах столичного начальства и местного общества — этим, в целом, исчерпывался круг задач и интересов османских бюрократов.

Нас не должно вводить в заблуждение то, что сиро-христианские хроники и послания церковных властей полны жалоб на притеснения со стороны мусульманских властей. К собственно религиозным гонениям можно с определенной натяжкой отнести лишь эпизодические показательные кампании по принуждению немусульман соблюдать установленные бытовые ограничения, например, носить предписанную одежду¹⁵. В остальных случаях речь шла лишь о вымогательствах алчных чиновников, выколачивавших деньги из подданных вне зависимости от их религиозной принадлежности, либо о последствиях интриг самих христиан, применявших систему неформальных связей, коррупции и патронажа в борьбе против своих церковных и светских конкурентов.

¹⁵ Кобищанов Т.Ю. Христианские общины в арабо-османском мире... С. 161–172.

Периодически соблюдения прежних, налагаемых шариатом, и введения новых ограничений требовали и мусульманские богословы и правоведы. Например, в 1761 г. шариатский суд Халеба вынес особый вердикт, определивший для различных общин особые дни посещения общественных бань-хаммамов, цвета и форму банных полотенец¹⁶. На следующий год халебский кади вернулся к «банному вопросу», постановив, что для мусульманок обнажаться перед христианками столь же неприлично, как и появляться голыми перед мужчинами¹⁷. Однако дискриминационные меры так и не были претворены в жизнь, поскольку столкнулись с сопротивлением местных банщиков, испугавшихся оттока из их заведений клиентов-немусульман.

Периодичность призывов представителей османских властей и мусульманских богословов к соблюдению шариатских правил сосуществования этноконфессиональных общин свидетельствует о их неэффективности. Чаще всего начинались эти кампании грозно, но заканчивались жалко, и через некоторое время приходилось вновь требовать от зимми выполнения предписанных шариатом социальных и бытовых ограничений. Причина проста. Сирийское общество того времени было вполне удовлетворено сложившейся практикой межобщинных отношений и не испытывало потребности в их изменении. В результате ригористские призывы представителей власти и мусульманских богословов не получали общественного резонанса и быстро глохли.

Конечно, случались и исключения. В 1807 г. дамаский наместник, в своем стремлении дезавуировать ваххабитскую пропаганду, провел масштабную кампанию по соблюдению предписаний шариата как мусульманами, так и зимми. Одному христианину, перевозившему на ломовой лошади дрова по городским улицам, особенно не повезло. Проезжая через ворота Баб Тума, извозчик начал по обыкновению кричать прохожим: «Поберегись!» Находившиеся поблизости мусульмане набросились на него, избили и притащили к *накыб ал-ашрафу* (главе корпорации потомков пророка Мухаммада), обвиняя несчастного в том, что он угрожал мусульманам. Накыб ал-ашраф сказал: «Если эти слова исходили из твоих уст, то надо прижечь их огнем, если же из твоего сердца, то тебе надо либо открыть его для ислама, либо умереть». Только после отчаянной мольбы христианина сжалиться над ним его отпу-

¹⁶ Heyberger B. Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique. Rome, 1994. P. 51–52.

¹⁷ Marcus A. The Middle East on the Eve of Modernity. Aleppo in the Eighteenth century. N. Y., 1989. P. 42.



Православный священник и мусульманский богослов

стили с миром¹⁸. Впрочем, вскоре рвение наместника значительно охладело, лидеры суннитской общины добились снятия большинства налагаемых на мусульман и немусульман ограничений, религиозная истерия улеглась.

Высокой толерантности способствовало и множество горизонтальных связей, пронизывавших сирийское общество. Представители различных религиозных групп жили в одних и тех же кварталах, зачастую занимались одинаковой профессиональной деятельностью, вместе состоя в торгово-ремесленных корпорациях. Подобное *перекрещивание социальных категорий*, когда представитель группы, «чужой» по одному критерию (например, религии), оказывался членом «своей» группы по другому (например, членству в профессиональном цехе), считается фактором, снижающим межобщинную напряженность.

Другим важным обстоятельством следует признать специфику исламской доктрины, которая предписывает не только особое отношение к «людям Писания» (араб. *ахл аль-Китаб*), но и почитание их ветхозаветных пророков и особенно 'Исы (Иисуса)¹⁹. Многие рядовые мусульмане охотно

¹⁸ Тарих хавадис аш-Шам ва Лубнан ау тарих Михаил ад-Димашки (1192–1257 X) (История сирийских и ливанских событий или история Михаила ад-Димашки. 1782–1841 гг.). Дамаск, 1981. С. 38.

¹⁹ Восприятие некоторыми суфийскими братствами Иисуса как воплощения внутренней сущности исламского учения способствовало росту его популярности среди членов этих «орденов» (*Masters B. Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism*. Cambridge, 2001. P. 24).

посещали христианские празднества, развлекаясь и одновременно отдавая дань уважения пророку 'Исе. Некоторые святыни христианства, подобно могиле Пресвятой Богородицы в Иерусалиме, церкви Святого Георгия в Каре или гробнице Святого Анании в Дамаске служили местом совместных молитв адептов различных конфессий, включая мусульман²⁰.

Как же можно охарактеризовать чувства, которые испытывали представители различных религиозных общин по отношению друг к другу и к самим себе? Каковы были их взаимные установки-*аттитюды*²¹? Какие эмоции они испытывали, встречаясь во время полевых работ и официальных мероприятий, на улицах и проезжих дорогах, на рынках и в кофейнях, у общественных фонтанов и в окружавших города садах?

В целом, сирийские мусульмане, являясь доминирующей группой, находившейся на вершине конфессиональной иерархии османского общества и не имевшей основания тревожиться за изменение своего статуса, относились к христианам высокомерно, зачастую даже презрительно, но при этом достаточно добродушно.

Красноречивым примером того может служить даже бытовая агрессия, проявлявшаяся наиболее задиристыми членами мусульманской общины. Перу немецкого естествоиспытателя и ботаника Леонхарда Рауволфа, в 1573–1575 гг. совершившего путешествие по Ближнему Востоку, принадлежит меткое наблюдение, которое характеризует не просто бытовое хулиганство, но отражает психологию этноконфессиональных отношений. Будучи в Халебе, Рауволф обратил внимание на подвыпивших мусульман, которые расчищали себе путь в базарной толпе, грубо расталкивая местных христиан. Однако, отмечал он, последние были настороже и решительно отпихивали грубиянов. Равным образом, христиане, вместо того чтобы стерпеть обиду от «турок»²², которые, сидя на корточках, пытались сделать им подножку, сами делали ответную подсечку, заставляя обидчиков валиться навзничь. Мусульмане, отмечал Рауволф, весьма часто испытывали христиан на то, «из какого металла они сделаны», оскорбляя их и смеясь до упаду, замечая испуг. Но угрозы, исходившие от мусульман, чаще всего были мнимыми, «как от тех собак, что лают, но не кусают», — подытоживал свои наблюдения немецкий естествоиспытатель и делал вывод: «Показать турку, что ты — робкого десятка, — значит обречь себя на дальнейшие оскорбле-

²⁰ Heyberger B. Les chrétiens du Proche-Orient... P. 56.

²¹ А т т ю д (социальная установка) — предрасположенность к определенному общественному поведению, одно из центральных понятий социальной психологии.

²² «Турками» европейская традиция того времени именовала всех мусульман — османских подданных.

ния и насмешки, но турок всегда будет восхищаться продемонстрировавшим свою храбрость христианином и говорить, что тот вполне годится для военного дела»²³.

Другим и, как представляется, наиболее надежным индикатором отношения мусульман-горожан к этноконфессиональным меньшинствам может служить поведение обывателей во времена смуты, в дни паралича институтов государственной власти. Проведенный анализ христианских и мусульманских хроник продемонстрировал, что вплоть до середины XIX столетия христианам в дни восстаний, впрочем, как и в мирное время, приходилось опасаться за сохранность своих жизней и имущества не больше, чем их мусульманским соседям²⁴.

Что касается христиан, то для них, как представителей меньшинства, групповые различия и характеристики были более важны, и любые межобщинные конфликты воспринимались намного острее, нежели у мусульман. Общее психологическое состояние немусульманских общин полностью соответствует теории *интегральной воспринимаемой угрозы*²⁵, которая создает ощущение «общности судьбы» дискриминируемой группы и регулирует поведение ее членов. То, что даже незначительные эксцессы выходили за межличностный уровень и фиксировались в исторической памяти и на страницах летописей восточных христиан, свидетельствует о повышенной обидчивости, настороженности, готовности к постоянному отпору, ожиданию негативных последствий от контактов с членами других групп. Недоверчивость и тревожность у зимми, как представителей низкостатусной группы, вполне естественны²⁶ и отмечались многими внешними наблюдателями. Некоторые прибавляли к ним такие качества, как лживость и скрытность²⁷. И конечно, следует учесть переживаемую ближнево-

²³ Rauwolf L. A Collection of Curious Travels and Voyages Containing Dr. Leonhard Rauwolf's Journey into the Eastern Countries, viz. Syria, Palestine or the Holy Land, Armenia, Mesopotamia, Assyria, Chaldea etc. By the rev. John Ray. L., 1738. Vol. II. P. 67–68.

²⁴ Кобищанов Т.Ю. Погром и бунт: религиозные конфликты и городские восстания в Османской Сирии XVIII–XIX вв. // *Meyeriana*. Сборник статей, посвященный 70-летию М.С. Мейера. М., 2006. Т. 2. С. 51–82.

²⁵ Теория указывает на четыре типа воспринимаемых дискриминируемой группой угроз: *реалистический* (угроза физическому и материальному благополучию группы или ее представителей), *символический* (угроза мировоззрению), *межгрупповую тревожность* (чувство тревоги или беспокойства при контакте с представителями другой группы) и *негативные стереотипы* (точнее, страх негативных последствий, создаваемых стереотипами) (Лебедева Н.М. *Этнопсихология*. С. 224–226).

²⁶ Подобные чувства выявлены у большинства низкостатусных групп (Лебедева Н.М. *Этнопсихология*. С. 223–224).

²⁷ Russel A. The Natural History of Aleppo. Vol. 1–2. London, 1794. Vol. 2. P. 46.

сточными христианами на протяжении многих поколений *фрустрацию*²⁸, вызванную чувством неполноправности своего положения, униженности, несправедливой дискриминации со стороны исламского большинства.

Несмотря на достаточно депрессивное состояние, положение восточнохристианских общин было вполне стабильным, благодаря поддерживаемым в них ощущениям общности и осмысленности своего бытия, с одной стороны, и толерантному отношению мусульманских властей и простонародья — с другой. Однако для того, чтобы дискриминируемые общины на протяжении долгого времени не распадались, не ассимилировались с господствующим большинством, требовалось еще одно условие: сохранение у зимми *позитивной социальной идентичности*. В соответствии с концепцией Тэшфела-Тернера, свою базовую потребность в самоуважении человек в основном реализует через групповое членство²⁹. Положительная оценка своей группы дает ее членам высокий субъективный статус, тем самым препятствуя ее распаду. При этом существует несколько стратегий ее сохранения.

Первая из них заключается в «поддержании *автостереотипов* групп, потерпевших поражение в межгрупповом соревновании»³⁰. Для этноконфессиональных общин это не представляет труда, являясь базовым принципом их позитивной самоидентификации: каждая религиозная группа характеризует себя как носителя подлинного правоправия, определяющего высокие моральные стандарты и праведность поведения. Не исключением были и христиане — авторы сирийских исторических и церковных хроник, которые изображали единоверцев в своей массе людьми смиренными и благочестивыми, отличающимися необыкновенным душевным благородством и бесконечным терпением.

Другой стратегией сохранения позитивной самооценки является «восстановление субъективного благополучия» с помощью выбора для сравнения еще менее успешных или еще более слабых групп. Для сирийских христиан такой группой стали иудеи, в османскую эпоху едва превышающие числом 1 процент населения региона. Христианские хроники доносят до нас сведения о презрительном отношении к еврейскому меньшинству, в ту пору не являвшемуся для христиан социальным конкурентом и не пред-

²⁸ Фрустрация — негативное психическое состояние, возникающее в ситуации, которая воспринимается как угроза (действительная или мнимая) для удовлетворения той или иной потребности, либо как условие, блокирующее достижение желаемой цели.

²⁹ Taifel H., Turner J.C. The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. *Psychology of Intergroup Relations*. S. Worchel, W.G. Austin (Eds.). Chicago, 1986. P. 33–47.

³⁰ Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. С. 247.

ставлявшему никакой опасности. Суммируя антисемитские предрассудки, бытовавшие среди османских христиан, отечественный исследователь И.Л. Фадеева упоминает обвинения евреев в колдовстве, порче, насылании хворей и отмечает, что «вполне обыденными для христиан были оскорбления в адрес евреев, насмешки над ними, бойкот еврейских торговцев, создание препон для предпринимательской деятельности, дискриминация (христиане старались не брать евреев на работу под предлогом, что тем запрещено трудиться в субботу и т. д.)»³¹.

Третьей стратегией служит поддержание *амбивалентной идентичности*, способствующей формированию *комплекса раздвоения личности*. Носившие дома дорогие одежды, богато украшавшие свои интерьеры, гордо и независимо державшие себя в приватной сфере, сирийские христиане были полны внутренней убежденности в моральном превосходстве над мусульманами, перед которыми им приходилось публично унижаться, скрывать достаток и жизненные успехи, умерять амбиции.

Дошедшие до нас христианские хроники османской эпохи полны жалоб и сетований на постигавшие общины бедствия и несчастья, свидетельствуя об общих негативных и даже депрессивных умонастроениях как минимум самих летописцев. Ощущение ущемляемой, унижаемой, дискриминируемой общины заставляло восточных христиан постоянно искать религиозный подтекст в действиях османских властей. Трудившийся в Халебе с 1753 по 1768 г. британский врач Александр Рассел, автор эталонного по глубине знаний и тонкости наблюдений труда, посвященного этому городу, констатировал: «Христиане постоянно жалуются, что их жестоко угнетают, тогда как на самом деле мусульмане их ранга страдают не меньше»³². Восприятие своей группы, как подвергающейся дискриминации, также способствует ее сплочению, поддержанию позитивной групповой идентичности и отсутствию желания ассимилироваться с доминирующей культурой³³.

Провозвестником разрушения религиозного мира «по-османски» явилась экспансия на Ближний Восток европейских дипломатических, торговых и религиозных миссий, сопровождавшаяся переориентацией значительной части зимми на установление торговых, культурных и религиозных связей с западным миром. Серьезность своего намерения нести

³¹ Фадеева И.Л. Еврейские общины в Османской империи: страницы истории. М., 2012. С. 38.

³² Russel A. The Natural History of Aleppo. Vol. 1–2. London, 1794. Vol. 2. P. 41–42.

³³ Лебедева Н.М. Этнопсихология. С. 224.



Европейский торговец в Османской империи. *Engraved by Gérard Scotin, 1643–1715 гг.*

на Арабский Восток «свет истинной веры» Римская курия доказала, основав в 1584 г. Маронитскую коллегию для обучения семинаристов-ливанцев. Учреждение в 1622 г. Конгрегации пропаганды веры, в непосредственные обязанности которой входил контроль за миссионерской деятельностью по всему миру, дало старт к началу проповеднической гонки в арабских землях. Обширная благотворительная деятельность миссионеров-францисканцев, иезуитов, капуцинов, кармелитов, лазаристов и доминиканцев по открытию на Ближнем Востоке школ и больниц, типографий и странноприимных домов была подчинена одной, в их глазах неизмеримо более высокой цели: спасению душ человеческих, заблудших без отеческой опеки Римского престола. В своем большинстве западные проповедники задавались целью не прямого обращения местных христиан в католицизм, а создания «объединенных» с Римом униатских общин. Результаты не заставили себя ждать. На протяжении второй половины XVII — первой половины XVIII в. расколы потрясли все восточнохристианские церкви Сирии.

Споры о причинах массового перехода восточных христиан под власть папы до сих пор не утратили своего накала. Православные и протестантские авторы предпочитали подчеркивать материальную корысть раскольников и их потакание своим человеческим слабостям, в то время как католические историки делали акцент на духовных стимулах принятия союза с Римом. Например, французский востоковед Бернар Эйберже, указывая, что сирийские женщины в XVII–XVIII вв. переходили в унию намного чаще



Православный священник. Engraved by Jacques de Franssières

мужчин, объяснял это, в частности, отсутствием на католических службах сегрегации по половому признаку³⁴.

Очевидно, в каждом конкретном случае причины отхода восточных христиан от веры своих предков были разными. Искушенным в психологии католическим проповедникам удавалось вбивать клинья раскола, умело используя интересы как отдельных индивидуумов, так и целых общин. Миссионеры играли на поколениях копившихся противоречиях, учитывая конфессиональные, этнические и территориальные особенности и рисуя пленительные перспективы выхода из многовековой изоляции и объединения со все более убедительно демонстрировавшей свою силу Европой. Латинская вера приходила к восточным христианам в виде обильно печатавшихся на арабском языке книг, открывавшихся миссионерами школ, распространявшихся рассказов о военных и экономических успехах европейских держав. Образ «человека с Запада»: процветающего негоцианта, непобедимого воина, образованного монаха, выгодно контрастировал в глазах зимми с господствующими архетипами местных пресмыкающихся перед мусульманскими властями христианских торговцев и священников. В результате, несмотря на отчаянное противодействие, оказываемое «традиционалистской» церковной и светской монофизитской и православной элитой, идеи союза с Римом приобретали у восточных христиан все больше и больше сторонников.

³⁴ Heyberger B. Les chrétiens du Proche-Orient ... P. 344–345.

Другим важным следствием европейской экспансии стал фактический вывод из-под османской юрисдикции тех немусульман, которым удавалось заручиться протекцией западных консульств. Тесные контакты восточных христиан с прибывавшими с Запада дипломатами, торговцами, миссионерами, путешественниками содействовали не только расширению кругозора и горизонтов познания зимми, но и способствовали росту их материального благосостояния. Налоговые льготы и большая безопасность в отношении личного статуса позволили купцам-христианам, прежде всего униатам, упрочить свое экономическое положение и потеснить конкурентов на важных торговых рынках. Этот процесс растянулся не на одно десятилетие.

Многократно умножившиеся в XVII–XVIII вв. контакты с европейцами привели к тому, что культура некоторых общин восточных христиан стала постепенно приобретать более открытый характер, что, в свою очередь, отражалось на психологии ее носителей. Считается, что закрытые культуры имеют коллективистский характер, их члены должны более четко следовать групповым нормам и правилам поведения. Для них чрезвычайно важны предсказуемость, определенность и безопасность; не соответствующее нормам поведение членов «своей» и «чужих» групп психологически травмирует их сильнее. «Индивиды из закрытых культур, — отмечает отечественный психолог Н.М. Лебедева, — склонны воспринимать людей из открытых культур как недисциплинированных, своевольных и капризных, в то время как люди из открытых культур, в свою очередь, трактуют поведение закрытых культур как негибкое и бескомпромиссное»³⁵.

Таким образом, пришедший с Запада импульс запустил процесс трансформации социальной психологии восточных христиан. Помимо насаждавшейся униатским движением идеи бессмысленности прозябания в лоне традиционных конфессий, расколы восточнохристианских общин привели к утрате ощущения стабильности, обозначив начало перехода от *постфигуративной*³⁶ к *кофигуративной*³⁷ культуре и поведенческой модели. Переход в унию с Римом порождал не просто смену религиозной принадлежности и самоидентификации. Члены общин переставали получать от своих лидеров однородную и упорядоченную информацию, в их рядах появились сомнения в правильности выполнения части религиозных обрядов. Вместе со сменой традиции критике подвергался авторитет прежних

³⁵ Лебедева Н.М. Этнопсихология. С. 54.

³⁶ *Постфигуративной* называется культура, полностью ориентированная на традиции предков (см.: Мид М. Культура и мир детства. М., 1988. С. 322–325).

³⁷ В *кофигуративной* культуре «преобладающей моделью поведения для людей оказывается поведение их современников» (Мид М. Культура и мир детства. С. 342).



Католические миссионеры

духовных столпов и поколений предков, которые, как оказалось, придерживались ложной веры. Разрушались ценностно-ориентационная и защитная функции религиозных общин. Ожесточенное противостояние поборников и противников унии с Римом приводило к тому, что христиане утрачивали ощущение психологической защищенности и комфорта, в их среде усиливалось чувство тревоги и неуверенности, возрастали конфликтность и агрессия.

Несмотря на то что решение о принятии унии либо сохранении традиционного вероисповедания принималось чаще всего лидерами больших или малых групп (церковных приходов, родовых кланов, патриархальных семей), неизбежно часть христиан осмеливалась действовать наперекор мнению большинства. Разрывы эмоциональных связей между членами общины приводили к росту индивидуализма и понижению конформности. Менялись личностные цели и социальные установки. Если в число важнейших ценностей коллективизма входит сохранение мира и гармонии, то в индивидуалистических культурах допускается, а иногда даже приветствуется конфронтация внутри группы³⁸. В дальнейшем ослабление эмоциональной зависимости сиро-христиан от своих общин сыграет важную роль в повышении социальной мобильности и их активной эмиграции за рубеж.

Следует также учитывать, что разрыв связей с членами «своей» группы и перевод ее в разряд «чужой», как процесс крайне болезненный, особенно

³⁸ Лебедева Н.М. Этнопсихология. С. 59.

проблематичен для членов коллективистских культур³⁹. Обычно он компенсируется проявлениями повышенной агрессии в адрес «отступников», что является защитной формой от дальнейшей дезинтеграции группы.

Обратной реакцией стал поиск поддержки и защиты «в ценностях предков». Остававшихся верными традиционному вероисповеданию христиан (там, где линии церковного раскола проходили внутри деревенских или городских общин) отличало следование консервативным ценностям коллективистской культуры: послушанию, чувству долга, приоритету общих интересов над личными, групповой взаимозависимости. Нестабильность окружающего мира уменьшала «оптимизм и желание смотреть вперед», приводила к преклонению перед опытом прошлого и отрицанию необходимости перемен; людей охватывал, пользуясь выражением американского социолога Элвина Тоффлера, «шок будущего»⁴⁰.

Тектонические процессы, происходившие в XVII—XVIII вв. в недрах Османской империи, неизбежно повлекли за собой глубокие изменения не только в социально-политическом положении восточнохристианских общин, но и в их психологическом настрое. Постепенно менялось отношение сирийских христиан к мусульманской правящей элите. Военные поражения османов в Европе, разложение военно-административного аппарата провинциального управления, усиление местной знати, бесчинства вооруженных банд и бедуинских племен, ускорение инфляции и рост цен — все это подтачивало уверенность в несокрушимости «Хранимого Аллахом» государства падишаха и долговременности власти его правителей.

Внешнее и внутреннее ослабление Османского государства стало залогом усиления восточнохристианских общин. Сепаратистски настроенные местные лидеры заменяли зависимых от Стамбула чиновников на менее связанных с центральной имперской властью христианских служащих. Во второй половине XVIII в. карьерные перспективы для немусульман впервые за несколько веков открылись во внутрисирийских Хalebской и Дамаскской провинциях, но активнее всего этот процесс шел в приморских областях, а также в Горном Ливане, где центробежные тенденции проявлялись более явно. Этому способствовало стремление местных правителей укрепить политические и торговые отношения с западноевропейскими державами и заручиться их содействием в противостоянии центральной власти. Соответственно возрастала роль владевших европейскими языками

³⁹ Смит П.Б. Кросс-культурные исследования социального воздействия // Психология и культура. СПб., 2003. С. 588.

⁴⁰ Тоффлер Э. Шок будущего. М., 2001.

знакомых с западной культурой христиан-униатов. Вскоре управляющие, писцы, сборщики налогов из числа христиан практически монополизировали средние и низшие звенья в административном и фискальном аппаратах в прибрежных Сайдской и Тарабулусской провинциях, а также в Ливанском эмирате. В их руки были переданы откупа на важнейшие таможни. В Западной Сирии был значительно ослаблен, а в некоторых районах и вовсе сошел на нет контроль за соблюдением зимми предписанных шариатом ограничений. В Ливане часть правящего клана Шихабов тайно перешла в христианство, все большее значение в военных формированиях местных феодалов стали приобретать отряды христиан-маронитов.

Поворотным пунктом в истории взаимоотношений этноконфессиональных общин стала начавшаяся в 1832 г. оккупация Сирии войсками паши Египта Мухаммада Али (1805–1849), наиболее могущественного из региональных османских правителей-сепаратистов. Масштаб личности знаменитого паши и смелость проводимых им преобразований позволили ему осуществить подлинную революцию в традиционной системе межрелигиозных отношений, предвосхитив секуляристские реформы Танзимата⁴¹. Начав с подавления традиционных элит арабо-османского общества, Мухаммад Али постепенно пришел к отказу от шариатской схемы сосуществования и взаимодействия различных этноконфессиональных групп. Взамен была насильственно внедрена современная «европейская» модель, основанная на принципе равных прав и равного участия подданных в политической и общественной жизни.

Проводившаяся египетскими властями политика повышения общественно-политического статуса религиозных меньшинств, ликвидация дискриминационных ограничений, наряду с активным привлечением зимми к участию в политической жизни вызывали резко негативную реакцию со стороны сирийских мусульман. В свою очередь, многие местные христиане неадекватно воспринимали новую эгалитаристскую схему межконфессиональных отношений. Как отмечал посетивший Дамаск весной 1833 г. одаренный поэт и неудачливый предприниматель Альфонс де Ламартин, «проникнувшись чувством вседозволенности, некоторые христиане злоупотребляют установившейся терпимостью и оскорбляют своих недругов, нарушая их обычаи и разжигая фанатичные настроения»⁴².

⁴¹ Т а н з и м а т — (от араб. *танзым* — наведение порядка) — комплекс крупномасштабных преобразований, курс на проведение которых был заявлен османскими властями в Гюльханейском *хатт-и шерифе* (рескрипте) от 3 ноября 1839 г.

⁴² Lamartine A., *de. Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant un voyage en Orient, 1832–1833*. Т. 1–2. Paris, 1856. Т. 2. Р. 67.

Характерным примером могут послужить события, произошедшие в Дамаске в 1832 г., во время устроенного египетскими властями празднования победы над османами при Хомсе. На третий день народных гуляний группа христиан, «глупцы и бездельники», как их называл единоверец-летописец, решила устроить свое собственное шествие. Процессия не носила религиозного характера, но при виде ее «большинство мусульман чуть не плакали с досады»⁴³, и неудивительно. Пышно украшенный цветами и фруктами верблюд, возглавлявший процессию, был навьючен бурдюками с араком, который христиане беззастенчиво распивали на глазах у правоверных. Следом факелonosцы несли выполненные в форме креста факелы, а один из сидевших на верблюде христиан периодически размахивал руками и истошно кричал: «Грядет Мессия!» Сперва шокированные мусульмане пытались увещевать толпу, но «так как шествующие уже с утра напились арака, то уже почти не отдавали себе отчет в том, что делали, хотя на следующий день они и раскаивались в своих поступках». Тогда жители квартала Саруджийа попытались преградить путь процессии, но попытка была пресечена городским главой, который арестовал шейха квартала и дал христианам возможность беспрепятственно пройти по центральным улицам⁴⁴.

В результате подобных инцидентов «население, — свидетельствовал сиро-христианский летописец, — пребывало в сильном раздражении... и стало ненавидеть христиан»⁴⁵. Число конфликтов, имевших религиозную подоплеку, значительно возросло по сравнению с предшествующим десятилетием. Антихристианские настроения переплетались с антиегипетскими, и в любой момент ликование толпы при известиях о военных неудачах египтян грозило перерасти в религиозный погром. В стране сгущалась атмосфера фанатизма, недоверия и вражды.

В годы египетской оккупации совершенно уникальная для Ближнего Востока ситуация сложилась в Горном Ливане, где впервые со времен крестоносцев мусульмане оказались под властью христиан. При прямой поддержке египетских войск ливанский эмир Башир II Шихаб (1788–1840, с перерывами) расправился с друзской знатью, изгнал ее лидеров из страны и, уже не таясь, совершал богослужение по маронитскому обряду. Христиане-марониты составляли большинство в подчиненных ему войсках и адми-

⁴³ Музаккират тарихийа 'ан хамлят Ибрахим-баша 'аля Сурийа (Воспоминания об истории похода Ибрахим-паши в Сирию). Дамаск, [б. г.]. С. 56.

⁴⁴ Там же. С. 55–56.

⁴⁵ Там же. С. 61.

нистративном аппарате, между ними распределялись ранее принадлежавшие друзским феодалам земли.

Возвращение в 1840 г. Сирии под власть османов не оправдало ожиданий тех, кто надеялся на восстановление прежней шариатской системы межрелигиозных отношений. Реформы Танзимата, устанавливавшие равноправие подданных вне зависимости от их вероисповедания, вызывали у мусульман чувства горечи и страха, а у христиан — эйфорию вседозволенности. Сидевшее на «информационной диете» простонародье трансформировало любые подлинные сведения в слухи и сплетни, искажавшие причинно-следственные связи и придававшие реальным событиям причудливый оттенок, а подчас и прямо противоположный смысл. В итоге преобразования, направленные на интеграцию османских подданных в единую политическую общность, по верному замечанию израильского исследователя Моше Маоза, «привели к совершенно противоположному результату: к полному разладу между сирийскими мусульманами и христианами»⁴⁶.

Проблема поддержания сирийскими христианами своей позитивной идентичности потеряла актуальность, соответственно, изменились их поведенческие установки. На смену ощущению униженности и ущемленности приходило чувство гордости и самоуважения. Но главным было то, что у них исчез страх. Если принять точку зрения, что основным регулятором поведения представителя любой культуры в его взаимоотношениях с «чужими, посторонними, потенциально враждебными “они”»⁴⁷ является страх, то именно потеря значительной частью сирийских христиан чувства опасности стала важнейшей причиной дерегуляции взаимоотношений между различными религиозными общинами.

Изменилась модель межобщинных отношений. От стратегии избегания конфликтов значительная часть представителей религиозных меньшинств перешла к наступательной, конфронтационной стратегии. Конфликтология связывает подобное изменение модели поведения с ростом индивидуалистического начала и ослаблением коллективистского принципа, который ставит интересы группы выше собственных⁴⁸. В данном случае можно согласиться с тем, что своим вызывающим поведением отдельные христиане шли на поводу у личных интересов и эмоций и не заботились о том, что могут поставить под удар всю общину. «...Невежественные хри-

⁴⁶ Maoz M. Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840–1861. The Impact of the Tanzimat in Politics and Society. Oxford, 1968. P. 226.

⁴⁷ Кон И.С. В поисках себя: Личность и ее самосознание. М., 1984. С. 71.

⁴⁸ Лейнг К., Стефан У. Дж. Социальная справедливость с точки зрения культуры // Психология и культура. СПб., 2003. С. 598–655.

стиане, — сетовал известный сиро-христианский историк Михаил Мишака (1800–1888), — зашли слишком далеко в своем неверном истолковании идеи равенства и подумали, что теперь уже слабый не должен уважать сильного»⁴⁹, словно они забыли о том, что представляли меньшинство населения, и надеялись, что их защитят османские чиновники и европейские дипломаты. В результате период с 1840 по 1860 г. ознаменовался невиданным со времен Крестовых походов обострением этноконфессиональных отношений на Ближнем Востоке.

Межобщинным столкновениям в Сирии 40–60-х гг. XIX в. посвящено множество публицистических и научных работ, спектр которых разнится от серьезного социально-политического анализа до конъюнктурно-конспирологических теорий. Нас в данном случае интересует психологический аспект произошедшего.

В Горном Ливане межобщинный конфликт перешел в открытую фазу уже в последние месяцы египетского владычества, а 1841–1842 и 1845 гг. ознаменовались 1-м и 2-м этапами друзско-маронитской войны. Ее причинами стали стремление друзских феодалов вернуть утраченные земли и развернувшаяся между двумя группами борьба за политическое господство. Произведенный османами раздел Ливана на друзский и маронитский округа создал первый на Ближнем Востоке прецедент территориального деления по этноконфессиональному признаку. Однако несовпадение границ административных округов с областями проживания общин порождало предпосылки для дальнейшего разгорания конфликта.

В Сирии ситуация была сложнее. Во время египетской оккупации и в последовавшие два десятилетия положение местных мусульман существенно ухудшилось. Мусульманское население было обложено подушной податью (*ферде*), которую до этого платили только зимми. Налог, размер которого составлял примерно 8 процентов от годового дохода, был не столько разорителен, сколько унизителен. Как сообщал хронист, мусульмане «стали подобны мертвым оттого, что их принудили платить подать. Они долго пребывали в угнетении, завидуя умершим и повторяя: “Лучше смерть!”, и все время призывали ее»⁵⁰. Вернувшись в Сирию, османские власти сохранили систему подушного налогообложения жителей вне зависимости от их вероисповедания, дав этой подати новое название — *верги*. Не менее обремене-

⁴⁹ *Mishaqah M. Murder, Pillage and Plunder. The History of the Lebanon in the 18th and 19th Centuries. Albany, 1988. P. 244.*

⁵⁰ Музакират тарихийа... С. 67.



Вооруженные жители Горного Ливана (1870):
слева — друз, в центре и справа — марониты

нительны были и проводившиеся египтянами, а впоследствии — османами, рекрутские наборы.

В результате распространения на Сирию действия англо-османского торгового договора 1838 г. в страну хлынул поток товаров британского производства. Не выдерживая конкуренции с поставленными в привилегированное положение западными торговцами, разорялось мусульманское купечество; дешевая продукция европейских фабрик губила местное ремесло. На фоне общего обеднения сирийских торгово-ремесленных слоев вопиющей несправедливостью выглядело процветание обслуживавших интересы европейских торговых домов восточнохристианских посредников-компрадоров.

Вскоре фрустрация, которую испытывало мусульманское население, вылилась в открытую агрессию. При этом ее объектом стали не подлинные виновники ухудшения материального положения горожан, а группа, уже на протяжении нескольких десятилетий раздражавшая мусульман «неподобающим» поведением и субъективно ассоциировавшаяся с происходившими изменениями. Ответственными за социальные потрясения предшествовавших лет массовым сознанием были назначены христианские общины. Британский востоковед Брюс Мастерс проанализировал несколько докладов на высочайшее имя, составленных в 40-е гг. XIX в. мусульманскими религиозными и светскими лидерами Халеба. В них ничего не говорилось о недовольстве горожан новыми налогами или о их страхах перед рекрутской повинностью, но ярко расписывалось, каким образом христиане

«преступили границы дозволенного им установлениями шариата»: звонили в колокола, помещали кресты на видных местах, держали при себе черных слуг-мусульман, ездили на лошадях и подражали «правоверным» в манере одеваться⁵¹.

Действительно, казалось, что опьяненные эйфорией вседозволенности христиане испытывали особое наслаждение, эпатируя правоверных мусульман и пытаясь заставить их смириться с тем, что эпоха шариата канула в Лету. Христиане устраивали шумные религиозные процессии, демонстративно облачались в одежду священного для мусульман зеленого цвета, открывали в людных местах города винные лавки. Некоторые из них перемещались в сопровождении многочисленной вооруженной охраны, грубо распахивавшей толпу⁵².

В сирийских городах явно нарастало этноконфессиональное напряжение, происходило эмоциональное вызревание конфликта. Толерантное отношение мусульман к зимми, проявленное во время мятежей в Халебе (1819–1820 гг.), Иерусалиме (1826 г.) и Дамаске (1831 г.), позволяет с уверенностью отнести генезис религиозного конфликта к периоду 30–40-х гг. XIX в.⁵³

Причины, по которым в массовом сознании сирийских мусульман произошел поворот от веротерпимости к агрессии, хорошо исследованы в современной социальной психологии. В работе, посвященной связям конфликтов и конспирологической ментальности, французский исследователь Серж Московичи подчеркнул роль «концепции заговора», в котором большинство, оказавшись в кризисной ситуации, обвиняет группы меньшинств. Причина, полагает Московичи, лежит в восприятии членов меньшинства как нарушителей обязательных запретов, которым «позволено делать то, что они хотят». Игнорировать табу, выходить за рамки установленного порядка вещей им позволяет некая «тайная власть», действующая «необыкновенным образом». В обстановке кризиса, общественного, политического или экономического, подозрения представителей большинства укрепляются, порождают страх и ненависть, сублимируясь в акты открытой агрессии⁵⁴.

Произошедшее в Сирии уравнивание религиозных групп, сперва де-факто, а потом и де-юре, порождало у мусульман ощущение, что у них по-

⁵¹ *Masters B. Christians and Jews...* P. 158–160.

⁵² *Maoz M. Ottoman Reform in Syria and Palestine...* P. 231.

⁵³ *Кобищанов Т.Ю. Порром и бунт...* С. 64–65.

⁵⁴ *Moscovici S. The Conspiracy Mentality. Changing Conceptions of Conspiracy.* N. Y., 1987. P. 151–169.

хитили их исконные права, а вместе с этими правами ушла их привычная, устоявшаяся, относительно благополучная жизнь. Непонятная, противоречившая шариату политика стамбульских властей, хозяйничанье иностранцев в землях ислама, вызывающее поведение местных христиан — все указывало мусульманам на крушение установленного миропорядка. А жизнь становилась все тяжелее и страшнее⁵⁵. И в 1850 г. конфликт перешел в открытую фазу.

Восстание вспыхнуло 17 октября 1850 г. в Халебе, и вызвали его слухи о грядущем рекрутском наборе. Однако, начавшись как типичный городской бунт, выступление горожан практически сразу переродилось в религиозный погром. Хронист сообщает, что, не добившись аудиенции у османского наместника, толпа горожан повернула к дому Абдаллы ал-Бабинси⁵⁶, влиятельного экс-главы «янычарской» фракции, впоследствии осужденного за подстрекательство к бунту и погибшего при странных обстоятельствах при этапировании в Стамбул⁵⁷. «Мы не хотим платить налог *верги* и давать рекрутов!» — раздавались выкрики из людской массы. «Вы знаете, что надо делать», — отвечал ал-Бабинси. «Мы разнесем правительственные казармы и [дома] христиан!» — взревела толпа. «Вы знаете, что надо делать», — повторил ал-Бабинси⁵⁸. Мятежники, большинство которых составляла городская беднота из восточных кварталов, восприняли эти слова как руководство к действию и ринулись громить не военные казармы, которые были им не по зубам, а процветавшие христианские западные и северо-западные предместья. В то же время жители других кварталов со «смешанным» населением не дали своих соседей-христиан в обиду, не допустив погромов⁵⁹.

Бесчинства продолжались два дня, грабители расправлялись с пытавшимися оказывать сопротивление мужчинами, насиловали женщин-христианок. Точное число убитых христиан неизвестно, очевидно, непосред-

⁵⁵ Американский исследователь Брюс Мастерс особо отмечал фактор страха перед новыми порядками, который царил в мусульманской общине Сирии и сыграл огромную роль в последовавших религиозных столкновениях (*Masters B. Christians and Jews...* P. 161).

⁵⁶ *Ам-Таббах, Мухаммад Рагиб*. И'лам ан-нубала' би-т-тарих Халаб аш-шахба' (Обозрение истории Серого Халеба [«серый» — устоявшийся эпитет г. Халеб. — Т.К.], составленное для достопочтенных [читателей]). Т. 1–7. Халеб, 1923–1926. Т. 3. С. 438–439.

⁵⁷ *Masters B. The 1850 Events in Aleppo: an Aftershock of Syria's Incorporation into the Capitalist World System. International Journal of Middle East Studies. 1990. № 22. P. 8.*

⁵⁸ *Ам-Таббах, Мухаммад Рагиб*. И'лам ан-нубала'... Т. 3. С. 439.

⁵⁹ *Ал-Газзи, Камиль ибн Хусайн*. Китаб нахр аз-захаб фи тарих Халеб (Сказание о золотой реке халебской истории). Т. 1–3. Халеб, 1923–1926. Т. 3. С. 375.

ственно в дни восстания погибло от 7 до 18 человек, еще несколько десятков скончались позднее от полученных ран⁶⁰. Османские власти отреагировали быстро и безжалостно. Из других провинций к городу были стянуты войска. В ходе продолжавшегося четыре дня штурма Халеба было убито более 3 тыс. 400 «мятежников», а мусульманские кварталы Бабан-Найраб, Банкуза и Карлик османская артиллерия практически сровняла с землей⁶¹.

Жестокость подавления халебского восстания должна была стать показательной. Однако в последующее десятилетие антихристианские волнения sporadически вспыхивали в Дамаске, Халебе, Наблусе, Иерусалиме, Мараше, Латакии, Хама и Хомсе⁶². Не обращая внимания на нараставшее недовольство, стамбульские реформаторы продолжали свою законотворческую деятельность. Под давлением держав-союзниц по Крымской войне (1853–1856 гг.) в 1855 г. были отменены все основные социально-бытовые ограничения, налагавшиеся на немусульман, а 18 февраля 1856 г. был обнародован новый высочайший рескрипт (*хатт-и хумаюн*), ликвидировавший последние препятствия на пути уравнивания прав подданных вне зависимости от их религиозной принадлежности. Эффект от издания указов был обратный задуманному. К концу 1850-х гг. в Сирии стали в открытую говорить о грядущем истреблении «неверных», об этом возносили молитвы некоторые *алимы*⁶³ и дервиши⁶⁴. Кульминацией межобщинного противостояния стала беспрецедентная дамаская резня христиан 9–12 июля 1860 г.

Атмосфера в Дамаске сгустилась после того, как в июне 1860 г. начали поступать сведения о начавшемся в Ливанских горах новом витке дружско-маронитских столкновений. Известия о победах друзского ополчения дамасские мусульмане встречали с ликованием. Ходили слухи, что, заняв основные укрепленные селения маронитов, друзы на этом не останавливаются и устремятся резать проживавших в городе христиан⁶⁵. По свідетельству российского вице-консула в Дамаске, объятые паникой хри-

⁶⁰ Masters B. The 1850 Events in Aleppo... P. 17.

⁶¹ Ibid. P. 161.

⁶² Maoz M. Ottoman Reform in Syria and Palestine... P. 226–230.

⁶³ А л и м (мн. ч. *улама*) — араб. «человек знания (*ильма*)» в сфере исламского богословия и правоведения.

⁶⁴ Maoz M. Ottoman Reform in Syria and Palestine... P. 239.

⁶⁵ Архив внешней политики Российской империи. Ф. «Посольство в Константинополе». Д. 1308. Л. 32, 33. Донесение Макеева Бергеру 03.06.1860.

стианское население со дня на день ждало погрома⁶⁶. Страх вернулся, но было уже поздно.

Последней каплей, переполнившей чашу терпения мусульман, стал арест властями нескольких мусульманских подростков, рисовавших кресты на улицах христианских кварталов и оскорблявших местных жителей. Данного инцидента оказалось достаточно. Вздуродная толпа заполнила улицы. Мужчины, женщины и подростки выкрикивали: «Убивайте их [христиан]! Режьте! Тащите все! Жгите! Не пропускайте ни единого дома, не оставляйте никого [в живых]! Не бойтесь солдат, никого не бойтесь: солдаты не будут вмешиваться!»⁶⁷ Действительно, османский гарнизон бездействовал, а некоторые турецкие солдаты даже приняли участие в грабежах и убийствах. Чувство собственной правоты только распаляло кровожадность толпы. По свидетельству очевидцев, «улицы были заполнены фанатиками, выкрикивающими: «Смерть христианам! Вперед, перережем христиан, всех до единого!»⁶⁸ От слов погромщики быстро перешли к делу. Погибло около 6 тыс. христиан, сотни женщин и детей были проданы в рабство бедуинам, были разрушены 3 монастыря и 11 церквей, сожжено более 3 тыс. принадлежавших христианам домов⁶⁹.

При этом не следует думать, что все городское население одновременно превратилось в озверелую толпу. Непосредственно в грабежах и резне принимало участие несколько сот, максимум — несколько тысяч человек. Однако эта небольшая часть городского населения могла составить критическую массу, необходимую для начала религиозных погромов, только при условии молчаливого одобрения либо невмешательства большинства. В районах со смешанным населением, например в предместье Майдан, местные мусульмане не только не приняли участия в бойне, но помогали своим соседям-христианам отбить нападение погромщиков⁷⁰. Повторилась ситуация, отмеченная в ходе халебского восстания 1850 г.: наибольшую жестокость и фанатизм проявляло население «моноэтнических» мусульманских кварталов, которому в повседневной жизни с христианами доводилось сталкиваться редко. Там же, где представители различных религиозных общин жили бок о бок, где территориальные связи господствовали над конфессиональными,

⁶⁶ Там же. Л. 47. Донесение Макеева Бергеру 09.06.1860.

⁶⁷ Further Papers Relating to the Disturbances in Syria: June 1860 (In Continuation of Papers Presented to Parliament July 23, 1860). Presented to the House of Commons by Command of Her Majesty, in Pursuance of their Address dated July 30, 1860. London, 1860. P. 37.

⁶⁸ Ibid. P. 46.

⁶⁹ Souvenir de Syrie. Expédition française de 1860 par un témoin oculaire. Paris, 1903. P. 175.

⁷⁰ Jobin, Abbé. La Syrie en 1860 et 1861. Lettres et documents. Paris, 1880. P. 150–151.



Так европейский художник видел события в Дамаске (июль 1860 г.)

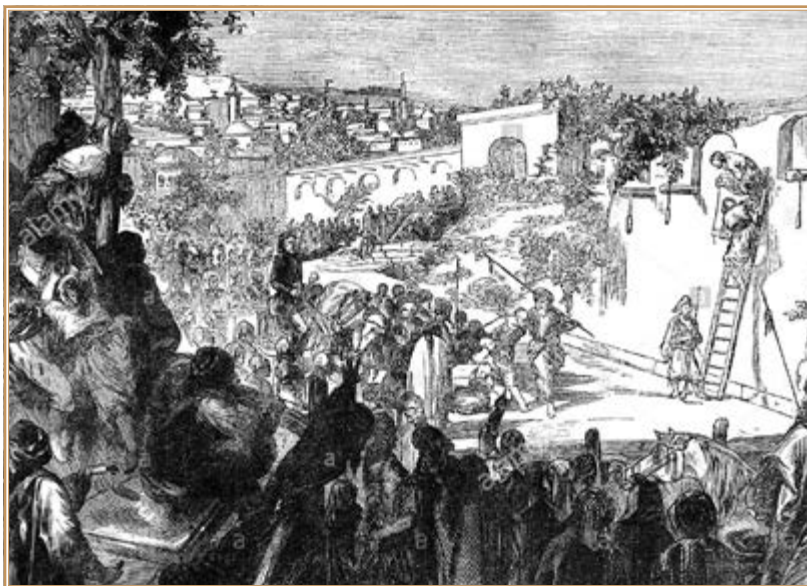
там «образ врага» терял свою inferнальную сущность и абстрактный ненавистный «насрани»⁷¹ превращался во вполне конкретного безобидного соседа-христианина, дом которого не заслуживал сожжения, его семья — поругания, а он сам — смерти. Это согласуется с социально-психологической «гипотезой контакта», предполагающей, что непосредственное общение нивелирует стереотипы и разрушает предубеждения⁷².

Современные исследования подтверждают, что, помимо полиэтнического «городского отребья» и привлеченных воцарившейся анархией бедуинов и жителей окрестных селений, выступавших на страницах хроник под собирательным термином *авбаи* («подонки»), в погромах приняли самое активное участие представители почтенных сирийских фамилий, причем не только из числа торгово-ремесленных слоев, но даже из среды богословов⁷³. То, что основную массу погромщиков составили жители беднейших кварталов Халеба и Дамаска, было не случайно. Лишившаяся в результате реформ Танзимата традиционных институтов социальной защиты, вынужденная платить государству подушный налог и поставлять рекрутов, мусульманская беднота обратила свой гнев на местных христи-

⁷¹ Н а с р а н и (араб. «назаретянин») — общеупотребительное среди арабов-мусульман наименование христиан — носило уничижительный оттенок, поскольку, в отличие от другого термина *масихий* (от араб. *масих* — «мессия», «помазанник»), подчеркивало «земную» сущность Христа.

⁷² Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. С. 311.

⁷³ Masters B. The 1850 Events in Aleppo... P. 10–11.



Казнь османскими войсками друзов-участников межобщинных столкновений. 1860 г.

ан, персонифицировавших в массовом сознании все несчастья и страхи последних десятилетий. Характерно, что гнев толпы оказался направлен на всех христиан без исключения: богатых и бедных, связанных с иностранцами и нет, придерживавшихся традиционного вероисповедания и перешедших в унию.

Зачастую погромы в маронитских селениях Горного Ливана и в христианских кварталах Халеба и Дамаска рассматривают как явления одного порядка. Однако, несмотря на внешнюю схожесть, природа этих событий различна. Межобщинные столкновения в Ливанских горах, которые принято называть тремя этапами друзско-маронитской войны 1841–1860 гг., имели реальную экономическую и социально-политическую подоплеку: стороны боролись за власть, доминирование над центральными округами Ливана, за то, кому будут принадлежать плодородные долины и горные склоны, засаженные тутовыми деревьями. В этой борьбе была кровно заинтересована не только знать обеих общин, но и простые крестьяне. В отличие от друзско-маронитской войны, произошедшие в Халебе в 1850 г. и в Дамаске в 1860 г. трагические события представляли собой типичный *ложный этнический конфликт*, иначе называемый «конфликт-погром» или «конфликт-бунт»⁷⁴. Подобный тип противоборства отличает отсутствие реальной борьбы интересов между группами, иррациональный характер протекания, неопределенные цели и самые тяжелые последствия. Кульми-

⁷⁴ Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. С. 298.

нация таких конфликтов, как правило, спонтанна и кратковременна, после чего насилие быстро выдыхается или подавляется властями⁷⁵.

Соответственно, различны и способы решения реального и ложного религиозных конфликтов, и стамбульские власти в обеих ситуациях нашли оптимальные пути их урегулирования. В Ливане османами была проведена кардинальная реформа политического управления, его территория поделена по этноконфессиональному принципу. «Органический статут Ливана», принятый в 1861 г. и получивший окончательную редакцию в 1864 г., в целом удовлетворял претензиям и друзской, и маронитской общин. В остальной Сирии, где территориально развести представителей различных общин было невозможно, были продолжены реформы, направленные на укрепление центральной власти, перестройку экономики и системы управления, интеграцию всех подданных в общественно-политические структуры модернизировавшегося османского общества.

Однако, несмотря на принятые османскими властями меры, 1860 г. стал рубежом, кардинально изменившим психологический облик сиро-христианских общин. Известия о дамаском кошмаре быстро разошлись по всей Сирии, разрушив иллюзии тех, кто надеялся на приход новой системы межрелигиозных отношений, в которой христианам будет отведена главенствующая роль.

Произошедшая в Дамаске и Горном Ливане трагедия стала для сирийских христиан моментом катарсиса, после которого началось их разделение на тех, чье мировоззрение сохранялось в традиционной парадигме этноконфессиональной сегрегации, и тех, кто был готов кардинально сменить свою самоидентификацию, а вместе с ней — и основные жизненные установки. В числе первых были и церковные лидеры, изначально резко скептически настроенные к реформам Танзимата и мечтавшие восстановить *status quo*, и умеренные реформаторы, рассчитывавшие на постепенное повышение статуса восточных христиан в арабо-османском обществе, и радикалы, подобные Йусуфу Караму (1823–1889), стремившиеся к созданию на Ближнем Востоке отдельных христианских государств. При всей разности общественного статуса и политических позиций их всех роднило стремление к сохранению этноконфессиональной идентичности, приоритету религиозной принадлежности над любой другой.

Вместе с тем постепенно росла доля тех восточных христиан, кто был готов «оторваться от корней», считать свою этноконфессиональную идентификацию пережитком прошлого, не соответствующим нынешнему бы-

⁷⁵ Лебедева Н.М. Этнопсихология. С. 229–230.



«Спасенная Свобода». Открытка, посвященная принятию османской конституции 1876 г. На переднем плане реформаторы помогают подняться с колен сбросившей цепи Турции, на заднем — поздравляют друг друга представители различных этнических и религиозных групп. Ангел сверху держит полотно с надписью «Свобода. Равенство. Братство» на турецком и греческом языках

тию и самосознанию. Отождествление с малочисленными и разрозненными христианскими общинами перестало удовлетворять потребностям значительного числа их членов. Активной части религиозных групп, прежде всего молодежи, требовалась ассоциация с более могущественными общностями, повышавшая их самооценку и открывавшая пути для социальной мобильности. Прежде подобные устремления гасились царившим в восточнохристианских группах крайним коллективизмом, проистекавшим из него конформностью и постфигуративной культурой. Перемены XVIII и особенно XIX в. если не разрушили, то сильно ослабили эти поведенческие модели. Все большее число восточных христиан принимало самостоятельное решение сменить судьбу и порвать со своей группой, невзирая на традиции и мнение руководства общины. Позднеосманская эпоха представляла два способа смены самоидентификации. Первый заключался в так называемом *синдроме навязанной идентичности*: самоотождествлении с этнически и социально чуждыми группами.

Казалось бы, наиболее логичный путь заключался в том, чтобы воспользоваться возможностями, которые предоставляли эгалитаристские реформы Танзимата, и сменить религиозную идентичность на политическую, приняв идеи *османизма*. Однако этот путь оказался тупиковым, и выбрало

его небольшое число немусульман. В христианской среде зрела уверенность в том, что власти стремятся не нивелировать религиозные и этнические различия, превратив амальгаму подданных султана в прообраз османской нации, но вместо этого проводят скрытую исламизацию. Противоречивая политика Стамбула подкрепляла эти подозрения. Наряду с практикой привлечения христиан на службу, активизировавшейся в эпоху правления Абдул-Хамида II (1876–1909), правительство пыталось вдохнуть вторую жизнь в идею миллетов, смирившись с их дроблением и превращением из религиозных в этно-религиозные объединения. К началу Первой мировой войны в империи насчитывалось 17 официально признанных миллетов. С 1880 г. в официальных документах стала указываться этнолингвистическая принадлежность немусульман, при том, что все исповедовавшие ислам обозначались как «мусульмане»⁷⁶. Новые учебные программы, в которых декларировались равенство и единство всех «граждан» Османского государства, по-прежнему сохраняли исламскую направленность. «В результате, — как отмечал турецкий исследователь Кемаль Карпат, — вместо того, чтобы объединять, османизм способствовал обострению и политизации религиозной идентичности подданных, разделяя их на мусульман и христиан»⁷⁷.

Миражи гибнущей империи, возглавляемой султаном-халифом, слабо привлекали восточных христиан. Куда более заманчивым для многих был путь самоотождествления с единоверцами из Европы. Идея эта была не нова. Под влиянием католических миссий еще в XVIII в. зародилась концепция религиозно-культурной принадлежности восточных христиан к европейской цивилизации, предпринимались даже попытки доказать «единство крови» западных и некоторых общин восточных христиан, на том основании, что последние-де являлись далекими потомками крестоносцев, «ливанскими франками». Основанные миссионерами школы давали образование на европейских языках, дети в них учились на привезенных из Европы, не адаптированных учебниках. В результате мусульманские соседи начали восприниматься выпускниками этих школ не только как люди, исповедующие иную веру, но и как принадлежащие к «чужой» культурной традиции.

Разрывая узы, связывавшие их с арабо-мусульманским окружением, ближневосточные христиане стали подражать европейцам в быту, обставлять свои дома мебелью и предметами обихода западного образца, одевать-

⁷⁶ Kemal H. Karpat. Historical Continuity and Identity Change or How to be Modern Muslim, Ottoman, and Turk. *Ottoman Past and Today's Turkey*, ed. Kemal H. Karpat (Boston: Brill, 2000). P. 9.

⁷⁷ Ibid. P. 10.

ся по последней парижской моде, усваивать европейские манеры, использовать французский и итальянский языки для повседневного общения⁷⁸. В этом балансировании между двумя мирами значительная часть христиан теряла равновесие, скатываясь в так называемую *маргинальную идентичность*, при которой они утрачивали традиционную культуру, но не овладевали в должной степени нормами и ценностями европейской цивилизации.

Наиболее явная попытка смены самоидентификации связана с эмиграцией сирийских христиан, которая стала массовой после 1860 г. Всего, по различным подсчетам, в период 1860–1914 гг. Большую Сирию покинули от 320 до 500 тыс. человек. Мусульмане из этого числа составляли не более 15–20 процентов, практически все остальные исповедовали христианство. Большая часть уехавших являлись уроженцами Ливана, который охватила настоящая «эмиграционная лихорадка»: если в период 1860–1899 гг. ежегодно на чужбину уезжали в среднем около 3 тыс. ливанцев, то в 1900–1913 гг. это число возросло до 15 тыс. в год, что равнялось 3,4 процента населения⁷⁹.

Безусловно, лишь небольшая часть эмигрантов полностью разрывала связи со своей общиной, желая поскорее влиться в новую среду. Большинство уехавших составляли молодые мужчины, мечтавшие разбогатеть, уклонявшиеся от воинской обязанности, поддавшиеся уговорам родственников и знакомых. Некоторые из них потом возвращались обратно, другие — перевозили за рубеж свои семьи, третьи продолжали поддерживать тесные контакты с единоверцами. Однако и те, кто вернулся после долгих лет проживания в Европе, Южной или Северной Америке, и те, кто продолжал переписываться с друзьями и родными и принимать их в гости, не только менялись сами, но и способствовали преодолению культурной дистанции, отделявшей их общины от Запада. Сиро-христианские этноконфессиональные группы, в первую очередь маронитская и униатские, стали быстро европеизироваться. Трансформировалась их психология, идеалы социальной и политической организации; распространялись идеи гуманизма в его западном понимании; частные интересы получали приоритет над групповыми, разум — над верой. В Бейруте и других приморских центрах появлялись кварталы, жизнь которых протекала по правилам и в ритме европейского города.

Вестернизация приносила ее адептам относительное богатство, защиту, открывала пред ними новые культурные горизонты, облегчала приобщение

⁷⁸ Karam Rizk. Vie spirituelle et culturelle au Liban de 1845 à 1870. Parole de l'Orient. Vol. 15 (1988–89). P. 321–322.

⁷⁹ Courbage Y., Fargues Ph. Chrétiens et juifs dans l'Islam arabe et turc. Paris, 1992. P. 153.

к последним достижениям науки и техники, медицины, способствовала укреплению позитивной самооценки, отождествлению себя с доминирующей в мировом масштабе группой. Однако среди сирийских христиан стали появляться те, кто стремился выйти за пределы узкоконфессиональной парадигмы мышления, но не хотел примкнуть к этнически чуждой общности. Идеям религиозной сегрегации, османизма или европеизации они противопоставили концепцию единой арабской общности, которая должна была преодолеть конфессиональную, политическую или территориальную отчужденность арабов друг от друга. Безусловно, среди провозвестников арабского национализма были не только христиане, но последние сыграли определяющую роль в его теоретическом обосновании и популяризации.

Причины непропорционально высокой доли христиан среди крупнейших деятелей Арабского культурного возрождения (*ан-Нахда*): писателей, журналистов, философов, просветителей, политиков, — хорошо исследованы; подробно описаны их биографии и проанализированы труды. Не отрицая духовных идеалов и прагматических целей, которыми руководствовались такие идеологи *ан-Нахды*, как греко-католик Насиф аль-Язиджи (1800–1871), марониты Ахмад Фарис Шидьяк (1806–1887) и Бутрус аль-Бустани (1819–1883) и другие, отметим, что их любовь к общеарабскому культурному наследию и вера в возрождение своего этноса могут быть частично объяснены и стремлением компенсировать принадлежность к ориентированному на «империалистический» Запад меньшинству. Подсознательные, смутно осознаваемые комплексы вины и неполноценности в этом случае вытеснялись и заменялись другими, более высокими категориями. «Столетия одиночества» могли закончиться для христиан — арабских националистов только путем объединения их единоверцев с мусульманами в отстаивании общеарабских интересов и духовно-культурных ценностей.





REFERENCES

1. Fadeeva I.L. Jewish Communities in the Ottoman Empire: the Pages of History [Evrejskie obshhiny v Osmanskoj imperii: stranicy istorii]. M., 2012.
2. Heyberger B. Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique. Rome, 1994.
3. Marcus A. The Middle East on the Eve of Modernity. Aleppo in the Eighteenth century. N. Y., 1989.
4. Karpát Kemal H. Historical Continuity and Identity Change or How to be Modern Muslim, Ottoman, and Turk. *Ottoman Past and Today's Turkey*, ed. Kemal H. Karpát (Boston: Brill, 2000).
5. Kobischanov T.Y. Christian Communities in the Arab-Ottoman World (XVII — First Third of XIX centuries) [Hristianskie obshhiny v arabo-osmanskom mire (XVII — pervaja tret' XIX v.)]. M., 2003.
6. Kobischanov T.Y. Pogrom and Riot: the Religious Conflicts and City Rebellions in the Ottoman Syria at the XVIII–XIX Centuries [Pogrom i bunt: religioznye konflikty i gorodskie vosstaniya v Osmanskoj Sirii XVIII–XIX vv.]. *Meyeriana. The Collection of Articles, Dedicated to the 70th Anniversary of M.S. Meyer* [Meyeriana. Sbornik statej, posvjashhennyj 70-letiju M.S. Mejera]. M., 2006.
7. Kon I.S. In Search of himself: The Personality and its Self-Consciousness [V poiskah sebja: Lichnost' i ee samosoznanie]. M., 1984.
8. Lebedeva N.M. Ethno-psychology [Jetnopsihologija]. M., 2014.
9. Leung K. & Stefan W.G. Social Justice from a cultural perspective [Social'naja spravedlivost' s tochki zrenija kul'tury]. *Psychology and Culture* [Psihologija i kul'tura]. St. Petersburg, 2003.
10. Maoz M. Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840–1861. The Impact of the Tanzimat in Politics and Society. Oxford, 1968.
11. Masters B. The 1850 Events in Aleppo: an Aftershock of Syria's Incorporation into the Capitalist World System. *International Journal of Middle East Studies*. 1990. № 22.
12. Masters B. Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism. Cambridge, 2001.
13. Mid M. Culture and the Word of Childhood [Kul'tura i mir detstva]. M., 1988.

14. *Moscovici S.* The Conspiracy Mentality. Changing Conceptions of Conspiracy. N. Y., 1987.
15. *Rizk Karam.* Vie spirituelle et culturelle au Liban de 1845 à 1870. Parole de l'Orient. Vol. 15 (1988–89).
16. *Rondot P.* Les crétiens d'Orient. *Cahiers de l'Afrique et de l'Asie.* IV. Paris, 1955.
17. *Smit P.B.* Cross-Cultural Researches of the Social Impact [Kross-kul'turnye issledovanija social'nogo vozdejstvija]. *Psychology and Culture.* [Psihologija i kul'tura]. St. Petersburg, 2003.
18. *Stefanenko T.G.* Ethno-psychology [Jetnopsihologija]. M., 2014.
19. *Taifel H., Turner J.C.* The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. *Psychology of Intergroup Relations.* S. Worchel, W.G. Austin (Eds.). Chicago, 1986.
20. *Toffler A.* Future Shock. N. Y., L., 1970.
21. *Zhantiev D.R.* Tradition and Modernization in the Arab East: the Reforms in the Syrian Provinces of the Ottoman Empire at the end of the XVIII — Beginning of the XIX Centuries [Tradicija i modernizacija na Arabskom Vostoke: reformy v sirijskih provincijah Osmanskoj imperii v konce XVIII — nachale XIX veka]. M., 1998.



Ключевые слова:

христианский Восток, православные арабы, антиохийский патриарх Макарий III аз-Заим, Павел Алеппский, историография

Taras Y. Kobishchanov

AFTER CENTURIES OF SOLITUDE. CHANGES IN THE SOCIAL PSYCHOLOGY OF CHRISTIAN COMMUNITIES OF SYRIA IN THE EARLY MODERN HISTORY.



Quite often in the course of historical events, social and economic changes obscure the changes in cultural psychology of ethnic groups and their representatives. The historical science explains what happened, how and why it was happening but very rarely gives us a chance to understand what people were feeling in this respect, what processes were going on in their individual and common consciousness and in the subconscious.

The drama that the Christians of the Middle East are going through, the final act of which we are probably witnessing these days, urges us to look for its sources in the distant past. In this respect the Ottoman period in the history of East Christian communities is of particular significance. The Middle East Christians got under the Turkish rule as a discriminated minority pushed out on the curb of socio-political life, but by the beginning of the 20th century the Christians of the Middle East as a whole, and Christian communities of Syria and Lebanon in particular, were flourishing and were perfectly well adapted to possibilities that inclusion of the Ottoman state into the world capitalist system had to offer. The Upgrade of the Christians' status was accompanied by gradual changes in their social psychology including self identification of the members of the Christian communities, remodelling of their behaviour patterns in everyday life and in conflict situations as well as psychology of intro-confessional relations.

This research is an attempt to describe and analyse this cultural and psychological transformation.



Кобищанов Тарас Юрьевич



кандидат исторических наук, доцент кафедры истории стран
Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки
МГУ имени М.В. Ломоносова